Víctor Adolfo Iza Villacís
(Coordinador)

Persona, educación y filosofía

Reflexiones desde la educación universitaria



Universidad Politécnica Salesiana



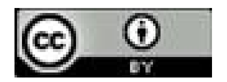


Persona, educación y filosofía
reflexiones desde la educación universitaria

Víctor Adolfo Iza Villacís (Coord.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

IZA VILLACÍS, V.A., ed. *Persona, educación y filosofía*: reflexiones desde la educación universitaria [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2018, 165 p. ISBN: 978-9978-10-493-4. https://doi.org/10.7476/9789978104934.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

Persona, educación y filosofía

Reflexiones desde la educación universitaria

Víctor Adolfo Iza Villacís
(Coordinador)

Persona, educación y filosofía

Reflexiones desde la educación universitaria



2018

Persona, educación y filosofía
Reflexiones desde la educación universitaria
©Víctor Adolfo Iza Villacís

1ra edición:	Universidad Politécnica Salesiana Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja Cuenca-Ecuador Casilla: 2074 P.B.X. (+593 7) 2050000 Fax: (+593 7) 4 088958 e-mail: rpublicas@ups.edu.ec www.ups.edu.ec
	Área de Ciencias Sociales y del Comportamiento Humano CARRERA DE COMUNICACIÓN Grupo de Investigación en Arte y Humanidades “Ataraxia”
Diagramación: Quito-Ecuador	Editorial Universitaria Abya-Yala
Derechos de autor:	054474
ISBN UPS:	978-9978-10-317-3
Impresión: Quito-Ecuador	Editorial Universitaria Abya-Yala
Tiraje:	300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre 2018

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

Prólogo 7
+ Luis Cabrera Herrera

Introducción 9
Víctor Adolfo Iza Villacís

Razón y Fe. Historia y perspectiva. Una mirada reflexiva 11
Luciano Bellini sdb

María Zambrano y la razón poética: propuesta de ruptura de paradigmas frente a la educación 45
Roberto Johan Briones Yela

El rostro y la otredad de Emmanuel Levinas como elementos de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano 67
Víctor Adolfo Iza Villacís

Ética y responsabilidad social y su aplicación en gestión de herramientas administrativas en el Centro de Privación Provisional de la Libertad, Guayaquil-Ecuador 85

José Miguel Peláez Freire

José Rojas Bedoya

Una nueva mirada hacia la ética en la sexualidad y su impacto en la sociedad actual 105
José Miguel Peláez Freire
Jeverson Santiago Quishpe Gaibor
José Eduardo Paucar Paucar

Persona, sentido de la vida, trascendencia ante la increencia e indiferencia religiosa 123
Roberto Carlos Cuenca Jiménez, Msc

¿Qué es la verdad? Una breve aproximación al sentido de la verdad en Heidegger y Levinas 143
Víctor Iza Villacís

Dos palabras sobre pedagogía y humanismo moderno 155
Roberto Johann Briones Yela

Prólogo

El presente trabajo nos ofrece algunos temas que la ciencia, la filosofía y la teología siguen planteándose y que nos invitan a encontrar nuevas respuestas para armonizarlos. No es posible seguir recorriendo caminos de desencuentro, donde los prejuicios y la pretensión de autosuficiencia de uno de estos saberes se convierten en criterios absolutos.

La filosofía y la teología –la razón y la fe– no se oponen ni se subordinan, sino se necesitan y complementan, a partir de enfoques distintos y de sus métodos propios; dos formas de conocimiento de la realidad que dan sentido, tanto en la investigación como de la docencia, a los avances científicos y tecnológicos.

La filosofía, libre de prejuicios ideológicos, está en la base de una educación que busca paradigmas pedagógicos, como la poesía, que respondan a las nuevas realidades del siglo XXI. El diálogo entre filosofía y educación no sólo es una estrategia útil, sino una necesidad ineludible para construir una sociedad donde el ser de la persona, el vivir y el pensar estén por encima del hacer, del aparecer y del tener.

El "otro" o el distinto al "yo" individual y colectivo es un desafío al quehacer educativo. La presencia, la voz, el rostro y la mirada del "otro" evidencian que la filosofía primera es la ética, como respeto y responsabilidad suprema. El pensar y el sentir de pocos no deben imponerse al ser del "otro" en todas sus dimensiones. Estas nuevas categorías nos llevan a pensar en términos de apertura, diálogo, encuentro, compasión y solidaridad, como bases de un auténtico humanismo.

La formación humanística y administrativa de las personas privadas de libertad les devuelve la confianza en sí mismas y les abre un futuro lleno de esperanza para sus familias y la sociedad. El cambio de actitud parte de la conciencia del valor y de la dignidad de la persona, considerada no como una cosa o una mercancía, sino como un sujeto capaz de superar las más difíciles situaciones. Los seres humanos no son medios, sino fines y, por lo mismo, capaces de proponerse metas y esforzarse por conquistarlas. En esta tarea, las empresas y la academia tienen una gran responsabilidad social: proporcionar los medios adecuados para que las personas se reinserten en la sociedad y aporten positivamente.

La sexualidad, como dimensión fundamental del ser humano, es un tema prioritario de la ciencia biológica y de la genética, como también de la ética, de la filosofía y de la teología. Como dimensión humana, abarca no sólo la corporeidad, sino su psicología y espiritualidad. La sexualidad, por lo tanto, condiciona radicalmente la forma de ser, pensar, sentir, soñar y obrar de cada persona, en cuanto varón o mujer; comprensión que es cuestionada por corrientes de pensamiento que pretenden reducir la sexualidad al campo exclusivo de lo subjetivo y del solo sentimiento, desligada de valores como la dignidad, el amor, la responsabilidad y el respeto.

Que este trabajo de investigación, realizado desde la ciencia, la filosofía y la teología, sea un fecundo aporte para construir nuevos paradigmas pedagógicos y metodológicos que lleven a un conocimiento más amplio del ser humano y de su quehacer social, político, cultural, económico y espiritual.

+ Luis Cabrera Herrera, ofm

Introducción

> "Ahora más que nunca es urgente que seáis los centinelas de la mañana, los vigías que anuncian la luz del alba y la nueva primavera del Evangelio, de la que ya se ven los brotes. La humanidad tiene necesidad imperiosa del testimonio de jóvenes libres y valientes, que se atrevan a caminar contra corriente y a proclamar con fuerza y entusiasmo la propia fe en Dios, Señor y Salvador" (Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II para la XVIII Jornada Mundial de la Juventud. 25 de julio 2002).

Tuvimos la dicha de encontrarnos en nuestra vida con el fundador de la Universidad Salesiana, quien nos infundió el coraje de poder hablar con nuestras propias palabras y pensar con un pensamiento que se pueda renovar sin tener miedo.

Así nació la idea de un libro que pueda recopilar el pensamiento filosófico, educativo y teológico que se fraguaba en nuestro quehacer docente y en las reflexiones de Claustro Docente. Las tardes de los martes se hicieron diferentes para todos quienes podíamos llegar a la oficina de P. Luciano Bellini para discutir situaciones actuales y contemporáneas, lecturas de libros y diálogos; desde nuestros pensamientos, que se quedaban muchas veces en la memoria del computador.

Este ir formándonos como catedráticos no fue un camino fácil, los pensamientos tenían que ser coherentes y así fue como aprendimos también a pensar diferente, de manera disruptiva y a la vez integral.

Esta obra que presentamos a continuación es la recopilación de las reflexiones académicas y doctorales que se han llevado a cabo en el seno de la Universidad Politécnica Salesiana, donde nació la idea del Grupo de investigación en Filosofía, Arte y Humanidades, ahora llamado "Ataraxia". Han sido pequeños pasos pero que van dando su fruto y empiezan a gestar proyectos que van a vincular la academia con la sociedad en temáticas que necesitan ser exploradas con seriedad y compromiso.

Agradecemos a todos quienes han colaborado desinteresadamente en este libro y a quienes lleguen a leerlo. Lo presentamos con alegría y cariño salesiano.

Víctor Iza

Razón y Fe. Historia y perspectiva. Una mirada reflexiva

Luciano Bellini sdb.[1]

Resumen

Este tema es sumamente complejo, puesto que se mueve en distintos niveles y aparentemente contrapuestos. ¿Prevalece la razón o prevalece la fe? ¿La fe condiciona a la razón o la razón es la base para la fe? ¿La fe sacrifica a la razón? La razón está ligada a lo tangible, a algo que se puede comprobar físicamente, la fe se mueve en el ámbito de lo trascendente y no tangible, también sería un engaño pensar que no tiene ninguna repercusión sobre lo tangible. Entre fe y razón, algunos estudiosos hablan de simbiosis, otros hablan, en cambio, de divorcio.

En la historia estos dos conceptos han ido asumiendo distintos contenidos de acuerdo al pensamiento filosófico, a las distintas concepciones de Dios, al influjo de las religiones y de las culturas en las que está sumergida la realidad humana. La ética, la antropología, la política, la educación y otras ciencias, han afrontado este tema "razón y fe" para comprenderlo, pero a la vez, muy probablemente, los mismos conceptos de razón y fe han influido en la formulación científica de estas distintas ramas del saber.

1 Doctor en Ciencias de la Educación, Especialización Pedagogía y Comunicación Cultural. Universidad Pontificia Salesiana de Roma Italia.

Desde la antigüedad, a través de la mitología, la filosofía y las ciencias, siempre se ha querido dar respuesta a las preguntas existenciales: ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Quién soy? ¿Qué hay más allá de la vida? ¿Qué es el bien, el mal, el tiempo, la eternidad?

Palabras claves: Fe, razón, historia, perspectiva, reflexión.

Abstract

This subject is extremely complex, since it moves at different levels and appears to be in opposition. Does reason prevail or does faith prevail? Does faith condition reason or reason is the basis for faith? Does faith sacrifice to reason? Reason is linked to the tangible, something that can be verified physically, faith moves in the realm of the transcendent and not tangible, it would also be a deception to think that it has no impact on the tangible. Between faith and reason, some scholars speak of symbiosis, others speak of divorce.

In history these two concepts have been assuming different contents according to the philosophical thought, to the different conceptions of God, to the influence of the religions and of the cultures in which the human reality is submerged. Ethics, anthropology, politics, education, and other sciences have addressed this theme "reason and faith" to understand it, but at the same time, very probably, the same concepts of reason and faith have influenced the scientific formulation of these different branches of knowledge.

Since ancient times, through mythology, philosophy and science, has always wanted to answer the existential questions: Where do I come from ?, Where am I going ?, Who am I?, What is beyond What is good, evil, time, eternity?

Keywords: Faith, reason, history, perspective, reflection.

Introducción

Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino y otros numerosos santos y filósofos. Ya sea en la religión cristiana, o budista, o hinduista, o musulmana, siempre se han abordado estos grandes interrogantes. Como respuesta a estas inquietudes, se fue construyendo la idea de la existencia de dioses que tiene las respuestas o la solución a los problemas incomprendidos.

Una de las grandes preocupaciones de la Iglesia ha sido precisamente encontrar un equilibrio entre razón y fe, sobre todo a través de la interpretación de las Sagradas Escrituras. La Revelación de Dios a través de las Escrituras se transforma en la base para construir sobre ella la relación dinámica e interdependiente de la razón y la fe. "Credo Ut Intellegam" e "Intellego Ut Credam" dirá San Agustín. (Creo para comprender y comprendo para creer). Es decir, la fe ayuda a la razón y la razón ayuda a la fe.

La fe es la menos comprendida, porque se fundamenta en la libertad del ser humano en creer o no creer. El filósofo americano Paul Kurtz afirma: "La libertad de no creer es la primera libertad del ser humano". La fe nace de la necesidad de la religiosidad y de lo trascendente, que se expresa individualmente o a través de la adhesión a una religión o a una creencia particular. La fe de los cristianos se fundamenta en el Credo Apostólico y en los dogmas que han sido promulgados a lo largo de la historia de la Iglesia hoy, incluso, pueden ser puestos en tela de juicio por los conocimientos científicos adquiridos y por científicos que afirman no ser necesaria la presencia externa de un dios creador.

Mencionamos rápidamente las distintas concepciones por las que atraviesa el concepto de dios; el deísmo: varios dioses han creado el universo pero no interactúan con lo que han creado; el pandeísmo: dios y el universo son la misma cosa; el teísmo: los dioses son inmanentes, pero al mismo tiempo trascienden el universo. Dentro del teísmo encontramos: el monoteísmo: se adora a un solo dios; el

henoteísmo: existen varios dioses, pero se adora a uno solo de ellos; el katenoteísmo: existen varios dioses y se adoran a todos, pero uno a la vez; el politeísmo: es la existencia de varios dioses; el universalismo: se aceptan todas las religiones; el no-teísmo: no cree en la existencia de dioses, pero cree en algunos elementos espirituales; el panteísmo: todo lo que existe es dios y dios es todo lo existente; dentro del panteísmo encontramos también el panenteísmo: el universo es contenido en dios y a la vez dios es más grande que el universo.

Existen también quienes sostienen lo contrario, es decir el ateísmo, el no creer de manera alguna en la existencia de seres divinos y de elementos sobrenaturales. El ateísmo pretende ser una doctrina en oposición al teísmo.

Algunos estarán contentos y realizados con tener un dios que les resuelve todos los problemas. Es más cómodo obedecer que tratar de encontrar caminos nuevos y más auténticos. Algunos que tienen la fe de carboneros no se inmutan y no sienten la necesidad de buscar algo nuevo. Pero las mentes inquietas, que quieren acercarse mejor a la verdad, se plantearán nuevas posibilidades de comprensión de Dios y de lo trascendente.

Esta presentación no tiene la finalidad de dar respuestas, sino más bien, de abrir interrogantes y de crear inquietudes que nos obliguen a cuestionar lo que creemos y las razones que tenemos para creer o no creer. La fe se fundamenta en el concepto de Dios que tenemos. Hoy varios teólogos intentan hacer una nueva lectura de la presencia de lo divino en la vida del hombre y del significado de lo sagrado, precisamente por los conocimientos adquiridos a través de la razón.

Desarrollo

Razón y fe: breve síntesis en la historia de la filosofía

Desde la filosofía griega hasta la filosofía medieval

Fe y razón han tenido cinco grandes momentos en su comprensión a lo largo de los siglos:

- En un primer momento se sostiene que no hay ninguna relación posible entre la fe y la razón, la fe es el único camino para llegar a la verdad. El intento de la razón por explicar la fe se vuelve soberbia y pecado. El principal defensor de esta teoría es Tertuliano (160-220 dc.).
- En un segundo momento se da un paso afirmando que la razón se subordina a la fe, de esta corriente su más significativo representante es San Agustín (354-430 dc.).
- Una tercera evolución del concepto se da con Santo Tomás de Aquino (1224-1274), el cual afirma que la fe y la razón son dos dimensiones distintas de la misma realidad. Fe y razón son ambas creadas por Dios, por lo tanto no pueden entrar en contradicción. Razón y fe se ayudan mutuamente.
- Un cuarto concepto es fundamentalmente representado por Averroes (1126-1198), quien afirma que la fe es subordinada a la razón. Los filósofos que sostenían esta teoría eran considerados herejes.
- Finalmente encontramos una quinta etapa, representada por Guillermo Occam (1285-1349), el cual sostiene la absoluta autonomía de la razón y de la fe. La razón se preocupa de lo profano y la fe y religión se preocupan de lo sagrado. No se contradicen entre sí ya que no se ocupan de lo mismo. Es indudable que esta teoría ha marcado el inicio del pensamiento moderno sobre el concepto razón y fe.

La filosofía helenística es la que precede a la irrupción del cristianismo en el mundo. Platón (427-347 aC.) es el filósofo que más es aprovechado por el cristianismo por las varias coincidencias en el pensamiento y su mejor discípulo fue Aristóteles (384-322 aC.). Sin embargo no tardará en marcarse una neta diferencia entre el cris-

tianismo y la filosofía griega. De manera particular con el surgir de algunas corrientes como el *estoicismo* con una concepción del hombre distinta al cristianismo, que fomentaba el desprecio del cuerpo y de las realidades del mundo. Otra corriente religioso-filosófica, es el *gnosticismo* que considera al mundo como algo gobernado por las fuerzas del mal y solamente la gnosis lleva a la verdadera comprensión del alma espiritual, que permite la unión con Dios y libera al hombre de sus ataduras con la naturaleza y el mundo.

De alguna manera la doctrina cristiana emergente, con sus verdades absolutas, logra imponerse al pensamiento filosófico de la época. El gran enfrentamiento se da sobre todo por el concepto de Dios. Mientras las demás culturas anteriores y por ende el pensamiento filosófico admitía la existencia del politeísmo, el cristianismo en cambio se presenta firme con la idea del monoteísmo, mientras los unos creían en una materia eterna en continuo crecimiento, el cristianismo presentaba el creacionismo y por lo tanto sostenía también la permanente intervención de Dios para gobernar el mundo.

En el Evangelio, Santo Tomás Apóstol representa una postura existencialista en la concepción de la razón ante la fe: "Hasta que no vea la marca de los clavos en sus manos, no meta mis dedos en el agujero de los clavos y no introduzca mi mano en la herida de su costado, no creeré." (Jn. 20, 25) Expresa la tendencia, casi permanente del hombre, de querer pruebas físicas para creer. Según San Agustín, es la fe que nos permite ver y comprender lo que antes solo creíamos.

San Pablo (5-67 dc.) admite que la razón, de alguna manera puede iluminar la intervención de Dios, pero mucho más valor atribuye a la revelación, la cual nos permite llegar a la plenitud del conocimiento. Con eso demuestra que la fe tiene supremacía sobre la razón. En la carta a los Colosenses, podemos encontrar expresiones que nos inducen a ver la separación entre fe y filosofía, por tanto de la razón.

> Han recibido a Cristo Jesús como el Señor; tomen, pues, su camino. Permanezcan arraigados en él y edificados sobre él; estén firmes en

la fe, tal como fueron instruidos, y siempre dando gracias. Cuídense de que nadie los engañe con sabidurías o con cualquier teoría hueca, que no son más que doctrinas humanas; pues éste es el camino del mundo y no el de Cristo. (2, 6-8)

Mis palabras y mi mensaje no contaron con los recursos de la oratoria, sino con manifestaciones de espíritu y poder, para que su fe se apoyara no en sabiduría humana, sino en el poder de Dios (1.Cor 2, 4-5).

Pues las locuras de Dios tienen más sabiduría que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres (1 Cor. 1, 25).

El mensaje cristiano, en el mundo griego y romano ha creado escándalo y confusión, poniendo en contraposición la fe cristiana a la reflexión de la filosofía. A la época la concepción cristiana del intercambio entre Dios y el hombre, era algo inconcebible. Este encuentro Dios hombre se realiza con la encarnación de Jesucristo. La concepción de un Dios que comparte la vida con el hombre, y que su relación es basada en la amistad, "Ya no les llamo servidores, porque un servidor no sabe lo que hace su patrón. Los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que aprendí de mi Padre" (Jn. 15,15). El hombre es divinizado y puede vivir la misma vida de Dios.

Los errores filosóficos con respecto a la concepción del cristianismo, van creando situaciones de conflicto, pero serán los Padres de la Iglesia, desde el siglo II, quienes se encargarán de consolidar y de defender la doctrina cristiana frente a los errores y herejías que iban surgiendo. Los primeros son los *Padre Apostólicos*, entre ellos San Clemente de Roma, San Ignacio de Antioquía, San Policarpo, el Pastor de Hermas. Los principales *Padres Apologistas* fueron San Justino, San Teófilo de Antioquia, San Ireneo de Lyón, San Cipriano.

Entre el siglo IV y V, llamado la edad de oro, encontramos entre los Orientales a San Basilio Magno, San Gregorio Nacianceno. San Juan Crisóstomo, San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, San Cirilo de Alejandría y San Juan Damasceno. Entre los Occidentales San Hilario de Poitiers, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín,

San León Magno, San Pedro Crisólogo, San Gregorio Magno y San Isidro de Sevilla.

Esta numerosa lista de Padres, a lo largo de cuatro siglos de historia, nos puede demostrar cómo han favorecido la consolidación de la doctrina católica y una configuración estructural de la misma Iglesia. Han vivido momentos de rechazo y confrontaciones inevitables entre la fe y la filosofía. De quienes rechazaban la fe para defender a la filosofía, de otros que transformaron la fe en ideología volviéndose gnósticos, otros atacando a la filosofía en favor de la fe. En fin el camino es largo para llegar a una posible armonía, entre razón y fe.

El más significativo en los primeros cinco siglos es sin duda San Agustín, el cual sostiene que hay una profunda relación entre el cristianismo y la filosofía. Puesto que la filosofía tiene como objetivo encontrar la verdad y la felicidad del ser humano; el cristianismo encuentra la verdad y la felicidad en las Escrituras, es decir en la palabra de Dios. De él es la expresión "Credo ut intellegam, intellego ut credam. Esto significa que fe y razón se interrelacionan. La razón nos ayuda a tener una fe más convencida, y la fe sin la razón no es verdadera.

San Anselmo (1033-1109), en la época medieval, más o menos mantiene la misma línea de pensamiento de San Agustín, pero considera que la razón por sí sola podría acercarse a la herejía más que a la verdad, la razón siempre necesitará de la fe. Sostiene que no es necesario entender para creer, sino lo contrario, que es necesario creer para entender. La fe ilumina a la razón para llegar al conocimiento de la verdad. Argumenta que el pecado original es una demostración clara de la incapacidad de usar la razón y que solo Dios con su gracia puede iluminar el camino.

Hacia finales del siglo XII vuelve a ser tomada en consideración la filosofía platónico-aristotélica, la cual acepta la posibilidad de que la razón puede llegar a crear un sistema de ideas sobre la realidad. Esta nueva visión de la razón ha puesto en dificultad la relación

entre filosofía y religión, por lo tanto surge la necesidad de buscar una nueva forma de relación entre las dos.

Santo Tomás de Aquino será quien logre integrar este pensamiento con las principales verdades de la religión cristiana. Separa la filosofía de la teología. La filosofía y la razón se ocupan del conocimiento natural, en cambio la fe y la revelación se ocupan del conocimiento sobrenatural, siendo la fe un don de Dios. Según Santo Tomás estas dos dimensiones del conocimiento no son incompatibles, porque supuestamente razón y fe tienen un mismo origen, Dios. Sin embargo siempre se ve a la razón como una subordinada de la fe, visto que Dios es quien inspira el conocimiento a través de la razón. La razón ayuda a acercarnos a las verdades sobrenaturales, no hay incompatibilidad ni oposición entre la una y la otra porque ambas formas de acercarse al saber se originan en Dios.

Fe y razón se ayudan y se apoyan mutuamente, sin embargo hay que considerar que en algún momento la razón tiene afirmaciones que no siempre concuerdan con la fe y los dogmas, sino más bien puede sostener situaciones contrarias. Entonces en verdad ¿cómo conciliar esta ambigua situación? Tomás afirmará que Dios por ser infalible prevalece sobre los conceptos de la razón y de la filosofía, por lo tanto frente al conflicto la fe prevalece sobre la razón y, es la razón la que tiene que rectificar sus criterios para entrar en armonía con la fe. En definitiva Santo Tomás afirma que la fe es la que tiene que iluminar y guiar a la razón.

Guillermo Occam (siglo XIV) no está de acuerdo con esta teoría de Santo Tomás y afirma que las verdades de la fe son inaccesibles para la razón y por lo tanto el entendimiento de la fe queda absolutamente excluido para la razón y el conocimiento humano. La razón no puede alcanzar a explicar lo que creemos por la fe ni siquiera la existencia de Dios.

En la religión judía se pueden considerar dos tendencias: para los judíos ortodoxos se considera a la filosofía como un peligro para

la fe, porque puede conducir a la herejía provocando dudas que podrían afectar a la fe. Los judíos creyentes en cambio sostienen que la fe no necesariamente es una renuncia al uso de la razón, puesto que Dios al crear al hombre le ha dotado de inteligencia, considerada una perfección del mismo ser humano.

Maimónides pensador cordobés, intenta conciliar la Torá y el Talmud con el pensamiento aristotélico. En la Torá se fundamenta la religión de los judíos, en cambio en el Talmud se recoge la doctrina, las ceremonias y todos los preceptos de la religión judía. Este pensador considera a la razón como un don de Dios y piensa que el estudio de la filosofía es un mandato, porque este estudio permite al hombre a través de la búsqueda de la verdad, conocer mejor a Dios. Maimónides afirma que el buen uso de la razón no es una oposición a la religión. A través del estudio racional de las Sagradas Escrituras hace comprender que el lenguaje empleado en la misma es para que el pueblo la pueda comprender, pero no puede ser interpretada literalmente. Considera sin embargo que la razón tiene sus límites, frente a esta realidad tiene que prevalecer la fe.

Los pensadores árabes, entre ellos el más importante Averroes se apegan más a la filosofía griega que a las otras filosofías. El Islam también vio un conflicto entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología. Las escuelas místicas del Islam rechazan la posibilidad de que la razón pueda hacer un análisis de la fe, en cambio el Islam oficial tenía sus reparos frente a la especulación de la filosofía, pues la consideraba un peligro para la fe pudiendo llegar a ser causa de herejía.

Avicena y otros son partidarios de una armonía entre la filosofía y la religión, estos representaban además la tendencia mayoritaria del Islam. Pero enemigo de esta armonía entre filosofía y religión fue el místico Algazel, el cual sostenía que la razón no puede alcanzar ninguna certeza sobre el concepto de Dios y del mundo y que por tanto tampoco podía ser un camino para la solución de los problemas existenciales. Según este místico los filósofos tienen posiciones

contradictorias y todas las posiciones que vayan contra los dogmas de la religión no tienen fundamento.

El filósofo Averroes asume una postura muy distinta de Algazel. Defiende la filosofía y la posibilidad de una libre investigación del saber. Los errores de la filosofía no son una razón para menospreciar su aporte al conocimiento de la verdad, puesto que la filosofía es la ciencia verdadera que lleva al conocimiento del hombre. Según Averroes la filosofía tiene la primacía sobre cualquier tipo de conocimiento, la investigación de la filosofía no tiene por qué estar subordinada a la teología. El objetivo de la filosofía es la búsqueda de la verdad a través de una especulación racional, rigurosa y sistemática.

Para Averroes esto no significa un enfrentamiento entre la filosofía y la religión, él era creyente, aceptaba la revelación de Dios a través del profeta Mahoma, considerando al Corán como el libro de Dios. Existen dos vías para llegar a la verdad aunque la verdad siempre será una sola y la filosofía no puede ser un peligro para la fe. Cuando existieran contradicciones entre filosofía y fe, estas serían consideradas como aparentes. Filosofía y fe son los dos caminos para llegar a la verdad, por lo tanto nunca podrán estar en oposición. Esta filosofía de Averroes trascendió el mundo islámico y llegó hasta el renacimiento y en el mundo católico fue muy criticado por su teoría radical sobre el papel de la filosofía.

Razón y fe en la edad moderna

Quiero empezar por el inglés Isaac Newton (1642-1727), sin duda un gran filósofo, físico, matemático, teólogo, el padre de la ciencia moderna. Fue el primero en descubrir que las leyes que gobiernan el movimiento de la tierra son las mismas que gobiernan los cuerpos celestes. Para Newton la ciencia y la religión no eran incompatibles, porque era el mismo Dios que había creado las leyes naturales, por tanto él consideraba que sus estudios para comprender las leyes de la naturaleza no iban contra la religión o la fe. Fue un

hombre sumamente creyente, aunque no estaba de acuerdo con la doctrina de la Trinidad, sin embargo creía en un solo Dios.

Una figura muy controvertida es indudablemente Francois-Marie Arouet (1694-1778), conocido como Voltaire. Filósofo, historiador, político, poeta, novelista, un hombre de una vasta cultura, representante del iluminismo francés. Voltaire de la corriente de Newton, excluye toda posibilidad de que la razón pueda dar respuestas a los problemas metafísicos. Enemigo de toda religión y del ateísmo, considera a Dios como el autor de la creación y del orden cósmico. De Voltaire es la frase: "Si Dios no existe, habría que inventarlo, pero toda la naturaleza nos grita que existe".

Para Voltaire la existencia de Dios puede ser demostrada a través de la razón, con este criterio se acerca al pensamiento aristotélico. Dios es motor inmóvil y es quien mantiene el orden del cosmos, respeta las mismas leyes por Él creadas sin intromisión en las realidades humanas. La razón es un instrumento que permite elaborar una crítica a la sociedad. Critica a la religión cristiana porque la considera un impedimento en el uso de la razón por imponer el absurdo cumplimiento de actos de fe.

Otro filósofo es Imanuel Kant (1724-1804), conocido por sus conceptos sobre la razón, considerándola en dos dimensiones, la razón teórica o también conocida como la razón pura, que se interesa del "conocimiento del ser" y, la razón práctica que se ocupa por el "deber ser". Indudablemente la obra más importante de Kant es la "Crítica a la Razón Pura", donde quiere demostrar que la razón se desarrolla a partir de sí misma y no de la experiencia. Él considera lícito y posible este conocimiento empírico, pero cuando la razón pura quiere explicar realidades que no sean físicas ni psíquicas, es decir las realidades trascendentes, la razón está fuera de sus posibilidades y puede incurrir en contradicciones y falacias.

Para Kant no es posible tener un conocimiento objetivo y científico del alma y de Dios puesto que no se puede dar un cono-

cimiento metafísico, pero considera que se puede dar a través de la experiencia moral ya que ésta no supone necesariamente un conocimiento. De esta manera nos habla de una fe que nace de la razón práctica y la llama racional ya que no se la puede demostrar. En cambio, lo que comúnmente llamamos fe no nace fruto de la razón, sino por la revelación de Dios.

El mayor representante del idealismo alemán y considerado un genio de la filosofía es Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831). En sus concepciones filosóficas vemos recogido, profundizado y criticado el pensamiento de filósofos contemporáneos o que lo precedieron, como Spinoza, Kant, Fitche, Schelling y otros. Sin duda la filosofía de Hegel tiene contenidos que nacen de la teología, la metafísica y la crítica. Envuelto en el cumplimiento de sus actividades ya sean culturales, sociales e históricas. En este devenir y sucederse de los acontecimientos es donde entra la filosofía que se va construyendo por medio de la dialéctica como método.

Este es el camino que lleva al conocimiento y al entendimiento de lo que es el ser puro, pero a este ser puro está ligado también el no-ser, es decir la nada. Esta unidad entre el ser y no ser, según Hegel, se encuentra la definición más pura del Ser Absoluto. El ser y no ser son inseparables, y permanentemente el uno sucede al otro. Con este criterio llega a afirmar que Dios está en un constante devenir. Considera que la filosofía posee los mismos contenidos que la religión, pero subordina la religión a la filosofía y también a la política y por tanto concluye afirmando la supremacía del Estado sobre la Iglesia.

Un representante del positivismo es el francés Auguste Comte (1798-1857), el cual habla de tres estadios del conocimiento: el teológico, el metafísico y el positivo. En el estadio teológico expresa la situación del hombre en los principios de la humanidad, que incapaz de entender los fenómenos del universo y de la naturaleza, acudía a respuesta mágicas, de dioses que intervenían y controlaban los distintos fenómenos. En un largo proceso histórico llega a la afirmación de la existencia de un solo Dios.

En el estadio metafísico se da un paso que va desde la intervención de las divinidades, a la formulación de ideas ligadas a la naturaleza, a la esencia de las cosas, a fuerzas contenidas en la misma naturaleza, elementos que antes se consideraban manejados por las divinidades. Aparece el pensamiento abstracto. En la etapa positivista se superan y se dejan atrás los otros dos primeros estadios. Es la etapa en la que el hombre comienza a usar la observación y la experimentación de los fenómenos para luego ir formulando leyes y llegar a la comprensión y al dominio de la naturaleza, estas etapas o estadios se excluyen mutuamente.

Según Comte la metafísica excluye a la religión, posteriormente, en la medida en que el hombre progresa en su conocimiento y llega al tercer estadio, va excluyendo a la religión y a la metafísica. Ambas serán sustituidas por la ciencia, aunque admite que la religión permanecerá por simples necesidades sentimentales.

Uno de los grandes traumas producidos en la historia del hombre y de una lucha verdadera entre Ciencia y Fe, Ciencia y Dios, Ciencia y Religión, que todavía no tiene una solución, ha sido la teoría del Evolucionismo, nacida de los estudios realizados por el inglés Charles Darwin (1809-1882). Su teoría de la selección natural ha sido motivo de grandes controversias, entre filósofos, científicos y teólogos.

Creacionismo y evolucionismo se volvieron como caballos de batalla a favor de unos y en contra de otros. La teoría de Darwin interpretada literalmente, choca con la concepción plurimilenaria de un Dios creador de todas las cosas, mientras el evolucionismo quería científicamente demostrar que las especies no eran fruto de creación, sino de selección natural. Por tanto, era poner a Darwin contra Dios Creador, contra los dogmas de la Iglesia.

Darwin tuvo formación teológica en un seminario anglicano, aunque no llegó a ser sacerdote, no era su intención negar a Dios. Pero fue difícil para los que trataban de dar una explicación a su teoría, comprender que la de Darwin era una teoría científica y no

una ideología religiosa. La gran confusión se produce precisamente cuando la ciencia se inmiscuye en cuestiones religiosas y viceversa.

Recordemos que Galileo tuvo problemas con la Iglesia por afirmar algo contrario a lo que estaba en la Sagrada Escritura. Afirmar que la tierra gira alrededor del sol era algo herético, la ciencia no podía formular contradicciones contra la Palabra de Dios. Quedó famosa la frase de Galileo: "Eppur si muove", al salir del tribunal de la Santa Inquisición en Roma, donde después de haber sido condenado, para no ser torturado por segunda vez, se vio obligado a abjurar lo que él había afirmado.

El 22 de junio de 1633 fue condenado a prisión domiciliaria. Solo 115 años después de su muerte es decir en 1757, la Iglesia permitió que se enseñara la teoría del heliocentrismo de Galileo. La condena fue levantada en 1822 y, fue el Papa Juan Pablo II en 1983 quien dio credibilidad a la teoría de Galileo y lo habilitó totalmente. Tácitamente Roma admitía que se había equivocado.

Para Darwin la ciencia era fruto de la razón, mientras que la fe no dependía de la razón, sino en creer sin pruebas y por lo tanto un acto irracional, es creer en algo sin poderlo demostrar.

La Iglesia en estos últimos años se ha pronunciado sobre esta teoría. Ya Pio XII en la Encíclica "Humani Generis" habla de la evolución como algo que hay que tomar en consideración. En el mensaje de Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias así se expresa:

> Teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica Humani generis consideraba la doctrina del 'evolucionismo' como una hipótesis seria, digna de una investigación y una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta…
> …Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se

haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría.

Otra corriente filosófica que ha generado una crisis en la interpretación de la religión con respecto a la realidad del hombre es el materialismo dialéctico, su mayor representante es Karl Marx (1818-1883). Para Marx la religión es el opio de los pueblos. El hombre refleja al exterior de si, esos valores internos, en una realidad que lo trasciende. Declarado abiertamente ateo, religión y Dios son una creación de la mente del hombre y no es Dios quien ha creado al hombre. La fe para Marx es una experiencia de algo irreal, por tanto de algo que no existe.

En su libro, *Introducción Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx se expresa así:

> La base de la crítica irreligiosa es ésta: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la autoconciencia y la autoidentidad del hombre en tanto que éste no se ha encontrado a sí mismo o se ha extraviado de nuevo. Pero el hombre no es un ser abstracto habitando fuera del mundo. El hombre es el mundo humano, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, la cual es una conciencia del mundo invertida porque estos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en versión popular, su punto espiritual de honor, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su base general de consolación y justificación. Es la realización fantástica del ser humano en tanto que éste no posee realidad verdadera alguna. La lucha contra la religión es, por lo tanto, indirectamente una lucha contra ese mundo de cuyo aroma espiritual es la religión…
>
> …La religión es una queja de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, y el alma de unas condiciones desalmadas. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión como la felicidad

> ilusoria de los hombres es una demanda para su felicidad real. El llamado a abandonar sus ilusiones acerca de su condición es un llamado a abandonar una condición que requiere de ilusiones. La crítica de la religión es, por lo tanto, la crítica embrionaria de este valle de lágrimas del cual la religión es el halo.

El materialismo dialéctico se fundamenta en la materia y sostiene que las ideas surgen de la misma materia, tienen un origen físico. Se apoya en los resultados que pueden proporcionarle la ciencia y todos sus avances. Marx hace una crítica a aquellos filósofos que no han hecho más que hacer interpretaciones de la realidad y del mundo, pero, no se trata de hacer interpretaciones, sino de realizar cambios que beneficien al progreso de la sociedad y del mundo.

Tratando de finalizar esta presentación histórica sobre este tema, quisiera presentar el pensamiento de dos filósofos más cercanos a nosotros, José Ortega y Gasset (1833-1955), filósofo español y Jean-Paul Sartre (1905-1980) el principal representante del existencialismo francés.

Ortega y Gasset considera a la fe como un acto de la inteligencia. Creer no significa anular la presencia de la razón, pero él nos habla de una fe viva, hecha experiencia concreta y critica a los cristianos que aceptan la fe pero la aceptan solo teóricamente, sin constituir para ellos ningún compromiso con la realidad. Diera la impresión que el filósofo hubiese leído la carta del Apóstol Santiago.

En su infancia y adolescencia Ortega y Gasset era creyente, luego tuvo un período de militancia en el comunismo y se volvió ateo, pero en su edad adulta vuelve nuevamente al cristianismo. Considera que la fe es válida cuando es viva y activa. En cambio cuando la fe es una simple función del cerebro puede quedar sujeta al capricho de nuestra voluntad y es inoperante.

Jean-Paul Sartre el mayor representante del existencialismo, aunque él no sea el fundador de esta corriente filosófica, concibe a la existencia como algo absoluto, no estático, que se va creando a sí

misma en total libertad, por tanto considera que la existencia es solamente de aquellos seres que pueden hacer uso de la libertad. Siendo la existencia algo exclusivamente en manos del hombre y siendo el autor de su misma existencia, se transforma en algo subjetivo. El hombre se vuelve capaz de ser para sí mismo, autor de su propia existencia.

Este subjetivismo del hombre sin embargo no lo encierra en sí mismo, descubre la necesidad de relacionarse con los otros. Esta acción de abrirse al otro lo lleva a comprender que es necesario crear una coexistencia. En forma general podemos afirmar que la filosofía existencialista es pesimista en su concepción, por determinar que la existencia humana no tiene sentido. Al no tener ninguna direccionalidad pierde la razón que puede motivarle a caminar hacia tal o cual dirección. Según la metafísica tradicional, existía la concepción de la esencia y existencia. La esencia representaba a Dios y la existencia al hombre. La esencia tiene la función de transmitir la existencia. Pero en el caso de la filosofía existencialista, precisamente falta una de las dos dimensiones, por lo tanto parece que la acción lógica sea la de negar la existencia de Dios. Sartre parte entonces de un ateísmo radical para explicar la existencia del hombre. Si Dios ya no existe, la metafísica antigua, esencia y existencia, pierde sentido.

Si Dios no está presente con su esencia, permanece solo la existencia. La existencia es estar presente, por tanto la forma de existir depende necesariamente de la forma de ser del hombre, puesto que no depende de una esencia exterior a su realidad. Esto obliga al hombre a ejercer su libertad y a actuar como ser libre.

Al terminar esta parte histórica es oportuno recordar la encíclica de Juan Pablo II "Fides et Ratio" (14 de septiembre de 1998). En esta encíclica se hace una reseña histórica del tema y tratando de hacer una síntesis de la misma, la fe y la razón son consideradas como fundamentales para llegar a la verdad. El contenido principal de la encíclica es la búsqueda de la verdad, por tanto la razón debe realizar su papel para llegar a la verdad y, el Papa pide un esfuerzo para que fe y filosofía vuelvan a "encontrar un camino" juntos.

El Papa reconoce y aprecia el trabajo que realiza la filosofía para alcanzar verdades que permiten un mayor conocimiento de la existencia del hombre y considera a la filosofía una ayuda importante para la inteligencia de la fe y la presentación del Evangelio para aquellos que aún no lo conocen. En dos capítulos de la encíclica emplea la expresión de San Agustín: "Credo ut intellegam, intellego ut credam", "creo para comprender y comprendo para creer".

El conocimiento que nos da la razón humana nos ayuda a llegar hasta Dios Creador, pero existe otro conocimiento que es propio de la fe y, estas dos realidades no se obstaculizan entre sí, sino que más bien la una ayuda a la otra.

A modo de conclusión de la parte histórica

El panorama histórico de razón y fe hasta nuestros días, se ha debatido siempre entre controversias y esfuerzos de conciliación. Papel importante tiene la Iglesia para intentar una reconciliación entre la filosofía, la teología y las ciencias en general, entre la razón y la fe. Indudablemente, por otro lado, no podemos negar la existencia de quienes han creído más lógico que existiera una supremacía de la razón sobre la fe, poniendo a la Iglesia en una situación beligerante por tratar de sostener principios de las Sagradas Escrituras y de los Dogmas. Otra postura es la de considerar que la razón y la fe no se oponen y pueden cooperar la una en el entendimiento de la otra.

Los filósofos de los últimos dos siglos abrieron el campo para crear una separación entre razón y fe, dando supremacía a la razón. No podemos negar que se ha dado una ruptura histórica, paulatina y progresiva. La misma concepción de Dios y de fe ha sufrido variadas interpretaciones. La sociedad ha sufrido transformaciones, pasando de ser una sociedad agraria a una sociedad industrial, de una sociedad industrial a una sociedad tecnológica y ahora podemos hablar de una sociedad virtual. Se pasa de lo particular a lo global. Se pierde la centralidad de la persona, para dar supremacía a lo económico.

El capital económico es más importante que el capital humano. Lo humano se transforma en un elemento al servicio del capital.

Nuestra época moderna está reflejando más sombras que luces, la globalidad tiene características que favorece más a unos pocos antes que a las mayorías. Mucho desarrollo en el campo de la técnica, los conocimientos, la comunicación, pero todo se vuelve acumulativo, grandes empresas transnacionales, son las que dominan el mercado mundial, como consecuencia se da un empobrecimiento de las realidades locales.

Al entrar en este mundo de mercado, todo se justifica en función de la economía. Se usa la razón, pero para justificar y construir una inteligencia que domine la globalidad y la mundialización. El marketing, la mercadotecnia se vuelven fundamentales para las multinacionales y transnacionales para poder extender su poderío. Estas empresas junto a los bancos mundiales se vuelven los nuevos imperios modernos. Ellos son los que hacen e imponen sus leyes al resto del mundo.

Los avances de la electrónica, de la nanotecnología, de la informática, de la robótica, de la biotecnología, de la genética, están creando en el hombre una mente de autosuficiencia y relativismo. Él se abastece a sí mismo, él es el autor de sus propias normas. Nadie tiene el derecho de decir nada ni de cuestionar lo actuado, cada uno es juez de sí mismo. Tal vez ha llegado el momento de dar razón a Erich Fromm y admitir que estamos llegando a ser dioses.

Esta falsa autosuficiencia del hombre en el campo tecnológico y científico, está produciendo un nuevo ateísmo, que aunque no sea declarado, pero lo es en la práctica y, quizás este ateísmo práctico sea más peligroso que el ateísmo declarado. Porque el hombre vive sin cuestionar su identidad o relativizando todo lo que anteriormente consideraba necesario y cierto.

Razón y fe: ¿cómo plantear el problema hoy?

Situación actual

En este mundo tan tecnificado y globalizado, donde la comunicación se ha vuelto un hecho instantáneo, donde los medios visuales y virtuales han asumido un papel preponderante, donde no existen distancias; el conocimiento con el internet se está poniendo en manos de las grandes mayorías, aunque todavía existen detractores del uso de las nuevas tecnologías o le restan importancia al peso que están asumiendo, frente a los grandes avances científicos que dan razón al papel de la razón, ¿tendrá todavía cabida la fe?

No cabe duda que no obstante los avances alcanzados, la humanidad está atravesando momentos sumamente críticos, que a veces parecen no tener salida. Está en crisis el pensamiento por lo tanto la misma filosofía, está en crisis la metafísica, las religiones están en crisis, la vida religiosa y sacerdotal parecen ser instituciones del pasado, la misma familia y su constitución tiene ahora varias formas de ser entendida. El matrimonio parece que también tiene sus nuevas fórmulas. La educación a nivel mundial, cuestionada por los nuevos medios de comunicación y las tecnologías de la enseñanza, tampoco se libera de estar en crisis. La economía ha tenido una crisis de la que todavía no logra salir, la misma tierra está en crisis por el maltrato recibido por el hombre poniendo en peligro el equilibrio ecológico.

La democratización del conocimiento, con el irrumpir del internet, va elevando el nivel de conciencia en la persona, aumenta su capacidad de comprensión de la realidad y de los fenómenos que la rodean. El nivel de ingenuidad y de ignorancia va disminuyendo y hay que tener por cierto que no son las estadísticas de la escolaridad a nivel mundial las que reflejan la realidad del analfabetismo, porque ahora es mucho más fácil instruirse sin ni siquiera pisar un aula de escuela. Más bien en pocos años los analfabetos no serán los que no saben leer y escribir, sino aquellos que no saben utilizar los medios modernos de comunicación.

Hoy el profesor tradicional, que solo utiliza el texto impreso y que manda a investigar en una biblioteca con libros envejecidos, que toma exámenes pensando que estos son índice del conocimiento de sus alumnos y que cuantifica el saber con un número, ya tiene poco tiempo de duración. La tecnología atropella sin piedad y entra en la vida de cada persona como si fuera parte integrante de la misma constitución del ser humano, se está formando una simbiosis sin precedentes, y lo malo es que muchos en lugar de buscar utilizar las bondades de estas nuevas tecnologías, se ponen en una actitud de oposición.

Los procesos de desarrollo del mundo no tienen regreso, la historia nos enseña que el hombre siempre ha caminado hacia la comprensión del mismo ser humano y del medio. Estos procesos han contribuido a cambiar en forma progresiva la cultura, las costumbres, la conducta, la misma religiosidad y el nivel de conocimiento y de vida. En estas últimas décadas este proceso ha sido vertiginoso, de tal manera que no dio tiempo para interiorizar lo nuevo.

La Iglesia católica que a lo largo de los siglos ha sido el motor del conocimiento y de alguna manera quien imponía la verdad, ahora sigue con una actitud de condena y de lanzar anatemas frente a todos los descubrimientos realizados por el hombre, sobre todo aquellos que se refieren a la cuestión genética. Todo aquello que va contra la doctrina milenaria de la Iglesia es considerado error o moralmente inaceptable. Esta postura de la Iglesia también puede haber contribuido en su pérdida de credibilidad.

La Iglesia se presenta como una institución anticuada, que está más preocupada de predicar y adoctrinar. Sigue una rutina que no llama la atención, sino más bien produce aburrimiento y desinterés. Se la ve como una estructura anacrónica, que sobrevive pero que no aporta nada interesante al mundo cambiante de hoy.

Usa un lenguaje extraño, lejano, extremadamente conservador y doctrinal. Una Iglesia que se preocupa solamente por sostener sus dogmas y sus estructuras, que se limita a hacer observar precep-

tos y normas, y el cumplimiento de ritos que no son comprendidos por la mayoría de sus feligreses.

La Iglesia ha perdido la fuerza de anunciar la buena nueva, y la valentía de condenar las injusticias, los abusos y las mentiras de la sociedad. Las declaraciones que muchas veces hace públicamente son muy genéricas y abstractas, como para no comprometerse demasiado y que no inciden en un cambio de la sociedad. En muchas circunstancias vemos a una Iglesia comprometida con los que ostentan riqueza y poder. Una Iglesia que juega y se acomoda con las oportunidades que se le presentan.

Actualmente es más bien una institución para adultos, y sobre todo viejitas. La Iglesia debería tener el valor de replantearse una verdadera renovación en sus estructuras, en su forma de evangelizar, en su forma de gestionar el concepto de Dios, de la Fe, de Cristo, de la Jerarquía.

En honor a la justicia, en este momento tengo que afirmar que la presencia del nuevo Papa Francisco, está creando en el corazón de los cristianos y de los no cristianos nuevas esperanzas. Una visión más humana de la Iglesia, menos burocrática y más cercana al pueblo y a sus necesidades, menos dogmática y aferrada a sus estructuras, para abrirse al Jesús del Evangelio que se comprometió en primera persona por la causa de los pobres.

¿Fe en quién? O una nueva comprensión de Dios

Como hemos mostrado al principio de esta presentación, el concepto de Dios ha ido evolucionando a la par que se iba dando una mayor comprensión del universo y de los fenómenos relacionados al desarrollo del hombre y de la naturaleza. Para los que somos cristianos reconocemos la plena revelación de Dios en la Encarnación de su Hijo Jesús, el cual a través de su predicación, pero sobre todo a través de sus obras, ha querido mostrarnos el Rostro y el Corazón del Padre.

Cuando Jesús habla del Padre, no hace disquisiciones teológicas para presentarlo, sino que emplea siempre ejemplos sencillos y claros para que su pueblo lo comprenda, entonces emplea parábolas con sabor campestre, comprensibles para su pueblo, campesinos y pastores en su mayoría. Por tanto tenemos las parábolas del buen pastor, del dueño de la viña, del sembrador, del grano de trigo, de la cizaña, etc.

Pero en el imaginario cristiano ¿cuál es el Dios que está presente en la mayoría de fieles? Parece que el Dios de Jesús no logró entrar en nuestra mentalidad, puesto que más que amor a Dios se ha inculcado el temor. Para muchos Cristo ha quedado en la cruz y, la idea que nos hemos formado de un Dios que mandó a su Hijo para que lo maten en la cruz, subsiste en la mayoría de nuestros ancianos y no solo ancianos, puesto que hoy hay un gran número de jóvenes con tendencias fundamentalista que se aferran a estas ideas que son más del Antiguo Testamento que del Nuevo.

Quiero citar textualmente una reflexión de José M. Rivas en Eclesalia, sobre lo que no es la figura del Padre:

> …La idea, por demás cicatera, mezquina y sádica, que de Él dan sin advertirlo los que siguen la vía dolorosa de la autoinmolación reparadora y de la penitencia por los pecados propios o los ajenos. Esa misma idea es la que con toda buena fe inculcan cuantos proponen a los mismos como ejemplos a imitar. Y es la única que puede justificar y dar sentido —desde su erróneo punto de vista— a los preceptos penitenciales, mortificantes y sacrificiales. Ésos que se nos urgen eclesialmente, y que precisamente los más fervientes se destacan en acatar, pese a que ninguno de nosotros los debería aceptar (Col 2,20-23).
>
> Aún más: desde la fe en Dios Amor (1Jn 4,16) ni siquiera se ve la lógica de la muerte cruenta de Jesús, como sacrificio único de expiación o de redención. Nuestro Dios no tiene corazón de mercader, sino sólo de Padre colosal y por antonomasia. ¿Qué necesidad de cobro de nuestras deudas podrá tener Él, cuando está dispuesto a condonárnoslas gratuitamente con sólo pedírselo, aunque se trate de "millonadas", como la de los diez mil talentos? (Mt 18,32)

¿Y cómo encajar el "cobro" en quien sabemos que incluso está pendiente de nuestro regreso, para salir corriendo Él mismo a nuestro encuentro al vernos llegar a lo lejos? ¿O es que lo está para mandar a sus criados a que nos den, antes de conducirnos a su presencia, una buena tunda en penitencia y pago por nuestro mal proceder? ¡Sería lo propio del dios legalista, justiciero y sádico que nos hemos inventado! Tan propio de "ese dios", como negación blasfema del verdadero, cuyas entrañas de amor le fuerzan a salir corriendo a nuestro encuentro, para echársenos al cuello, cubrirnos a besos y ordenar a sus criados: "Vestidle con el mejor traje, ponedle sortija en su mano y calzarlo. Traed el novillo cebado y sacrificarlo. Comamos y hagamos fiesta, por este hijo mío que he recuperado" (Lc 15,20-24). ¿Que eso es así porque Jesús pagó nuestro rescate? ¿Rescate de quién? No podemos decir que de "las garras del diablo", como si con él tuviéramos la deuda. Tampoco que el maligno pueda albergar en ningún caso derecho alguno frente a Dios. Menos aún, cuando toda su hazaña se queda en "robar, saquear y destruir" lo que sólo pertenece al Creador. …En realidad, El Padre no le envió al mundo a pagar nada. Lo mandó a ser el buen pastor que, marchando en cabeza (Jn 10,4) nos guiara con su andar y su verdad (Jn 18,37). A fin de que nosotros no quedáramos en tinieblas (12,46); sino que tuviéramos vida y que ésta fuera abundante (10,10). Jesús buscó de veras nuestro bien y 'discurrió por todas partes' haciéndolo (Hch 10,38). Hasta exponer consumadamente su propia vida (Jn. 10,11), por hacer frente a los lobos y por defendernos de los ladrones y salteadores, cuyo oficio es 'robar y matar y destruir' (v. l0). Este amor suyo a nosotros es réplica, muestra y traslado del que nos tiene desde siempre el Padre que le envió (Jn 12,45).

La cruz no es el símbolo del cristiano

Es probable que la Iglesia haya empleado el mismo símbolo de la cruz como para mantener en el cristiano en el sentido de culpa. Pero es una interpretación arbitraria pensar que la cruz es el símbolo de la fe.

La cruz no puede ser el elemento fundamental de la fe, puesto que no refleja la esencia de la presencia de Cristo en la historia del hombre, es la consecuencia de una vida coherente con la historia y la realidad. La muerte de Jesús es sobre todo la consecuencia de

denuncias contra un sistema religioso y político opresor, que trata de defenderse a sí mismo y mantener la estructura, más que preocuparse de las necesidades reales del hombre y la mujer. Este sistema de injusticia que expresa la maldad del hombre es el que directa o indirectamente lleva Jesús a la muerte.

La muerte de Jesús como fruto del pecado del hombre es indudablemente una interpretación posterior de las comunidades cristianas. Es querer forzar un sentimiento de culpa en el hombre para hacer de Cristo el Salvador de la humanidad, y probablemente intencionadamente o no, crear en el ser humano un sentido de culpabilidad.

¿Es tal vez la cruz una forma de sumisión impuesta para que el cristiano se sienta culpable de la muerte de Cristo por pecados que él no ha cometido? Puesto que un hombre con sentido de culpa, es más fácil utilizarlo de acuerdo a intereses creados. De alguna manera se vuelve más fácil poderlo manipular y condicionarlo por su ignorancia, hacia creencias de la existencia de premios y castigos, merecidos por su conducta pecaminosa, y por haber contribuido por su maldad, a la muerte de Cristo.

¿Es en verdad Cristo el Salvador del hombre?, o simplemente fue un hombre coherente con sus principios y dio una respuesta al plan de Dios en su vida. Un hombre capaz de ver el sufrimiento y la explotación de su pueblo, impuesto por propios y extraños. La cruz no fue algo particular para Jesús, muchos de su pueblo ya habían sufrido ese mismo suplicio. Fue utilizada no solo por los romanos sino también por otras culturas, como forma de dar muerte a delincuentes.

Pero la cruz es un momento transitorio de la vida de Cristo, resultado de su revolución social y religiosa. La centralidad de la predicación de Cristo es el anuncio de una nueva vida que se fundamenta esencialmente en el amor y la felicidad, y como consecuencia de ello podemos hablar, de justicia, fraternidad, igualdad entre los hombres, por el mismo hecho que en Dios todos somos iguales. El

vino para construir, aquí y ahora, el reino del amor. Ofreciéndose Él mismo como ejemplo hasta las últimas consecuencias.

El objetivo fundamental de la predicación de Jesús es el anuncio de una nueva vida, que ya está presente entre nosotros. No es el anuncio de algo que sucederá en otra vida, sino que inicia en esta misma realidad. La búsqueda de la justicia, del amor, de la fraternidad, no es precisamente para vivirla en la vida futura, sino que es parte de la vida presente.

Volviendo a la idea de la cruz, es importante recalcar que es solo un momento de transición, porque Jesús no quedó en la cruz, sino que volvió a la vida en una forma que nosotros no comprendemos. La cruz no es el momento culminante de la vida de Cristo, sino solo un paso, el momento culminante es su presencia viva que durará para siempre con la Resurrección.

Por tanto la cruz que es símbolo de muerte, no puede transformarse en el símbolo del cristiano, porque estaríamos idolatrando la muerte y menospreciando lo que en verdad es el centro de la predicación de Jesús, el cual nos dice que "ha venido para traernos la vida, y ésta en abundancia" (Jn. 10,10).

El fijarnos solamente en la cruz es distorsionar el objetivo fundamental de la presencia de Cristo y su predicación. El predica la vida y no la muerte, el amor y no el odio, la paz y no la guerra. La unidad y la fraternidad son el resultado inevitable de la creencia de que todos tenemos un solo Dios y Padre.

La cruz no es signo de vida, sino de muerte, por tanto no tiene sentido tenerla como símbolo fundamental de la fe. La Resurrección es el símbolo del cristiano, pero la resurrección no tiene un símbolo histórico visible. Por tanto el único símbolo es el testimonio de la presencia de Cristo a través del amor. El verdadero signo de la presencia de Cristo es "Miren como se aman" (Hechos 4, 32; 2, 42; 5, 12-16) porque esa es la verdadera forma de manifestar su presencia, y no con una cruz colgada del cuello o en la solapa de un terno.

Dios no quiso la muerte de su Hijo, sino su propia felicidad y la felicidad pasa también por el sufrimiento. Pero si el objetivo final es la felicidad, no me quedaré recordando siempre el sufrimiento por el que he pasado para alcanzarla, no tengo porque tener siempre presente la idea de la cruz, porque eso más se acerca al masoquismo, antes que a esperanza de vida nueva.

El cristiano tiene que buscar el bien y la felicidad de todos, pero si este bien y felicidad conllevan momentos de sufrimiento, no significa que el sufrimiento sea el objetivo final. Es una condición para llegar a la meta, pero la meta no es el dolor, ni la cruz. Por tanto Cristo no hay que recordarlo en la cruz, sino en la vida simbolizada por la resurrección.

Si persistimos en considerar a la cruz como símbolo, puede surgir la sospecha de que se esté instrumentalizando con otros fines que no son la felicidad del hombre, sino para conservarlo en un estado de letargo mental, para manipularlo con fines distintos a su libertad y felicidad.

El hombre es y no es, es la suma de lo que es y lo que le dicen que es. Educar al hombre a la dependencia, es más cómodo que educarlo al uso de la libertad. Este tal vez es el drama que se vive en la sociedad y en el mundo actual. Condicionados por intereses más de monopolios y de grupos o religiones, tratamos de mantener al hombre sumiso, para manipularlo según fines que no responden a su felicidad, sino a la felicidad de otros, que se han inventado formas propias de ser felices, con sus normas y leyes.

La masa humana, aunque esta expresión suene mal, está sujeta al va y ven de los intereses de los que la gobiernan. Parece que solo unos tienen la verdad, y las formulas de la felicidad. Parece que solo unos pueden usar su inteligencia y otros no. El hombre es considerado un eterno inmaduro. Los gobiernos, las religiones, toda organización que se auto-constituye a un supuesto servicio social, no hacen más que llevar el agua a su molino, por encima de la verdadera felicidad del hombre. Estos organismos emanan sus propias normas y leyes, y sin posibilidad de discusión son impuestas a los demás bajo el pretexto

del bien común, y las religiones, que en general todas ellas son moralizantes, imponen fardos pesados a los que hay que sujetarse y obedecer, bajo la pena de la condenación eterna o de excomunión.

¿Pero esto significará todavía algo en el mundo actual? Personalmente creo que hoy la mayoría de los mortales, tiene instrumentos y medios suficientes para alcanzar el conocimiento, como para poder llegar a su realización sin los condicionamientos de instituciones que imponen sus propias condiciones.

La única verdadera preocupación será que el hombre aprenda a respetar la vida, el ambiente, los bienes comunes, la convivencia pacífica. Aprenda a vivir en sintonía con el cosmos y toda la naturaleza, porque todos somos parte de una misma realidad. Hacer comprender la dimensión planetaria que tiene la humanidad.

Entonces la tarea de toda institución pública no será la de imponer normas, sino ayudar a descubrir los valores fundamentales para la construcción del bien común.

Conclusión: razón y fe no son el dilema

Considero que el problema razón y fe no son el dilema, porque ambos conceptos se mueven en el campo de la especulación. No lo considero en la actualidad un problema trascendente, más bien antes que hablar de lo trascendente de la vida humana, habría que hablar de lo inmanente, de lo terrenal. ¿Cómo plantear el problema razón y fe con aquellos que no tienen creencia alguna? ¿Cómo unir a toda la humanidad, sin lesionar culturas, tradiciones y credos? ¿Tal vez una utopía?

Pero hay que considerar que en toda cultura, por diferente que sea, se puede llegar a extraer de cada una de ellas valores que pueden ser comunes. El valor de la vida, la dignidad de la persona, el derecho a la educación, el derecho a una familia, a una vivienda, al trabajo, a un sustento digno. Todos estos valores se pueden rescatar desde el corazón del ser humano. El amor es ciertamente un lenguaje común, aunque tal vez poco utilizado.

El amor no es una teoría ni un simple concepto, aunque puede haber distintas interpretaciones sobre el mismo. Ordinariamente cuando hablamos de amor, entendemos esencialmente la relación entre dos personas que se intercambian afectos, emociones, sentimientos, y que tienden a establecer una relación permanente.

En la filosofía se habla también del amor como una virtud que mueve a la compasión, a la bondad a y al afecto hacia los demás. También hablamos en general del amor hacia las artes, como la pintura, la música, la literatura, el teatro, o podemos expresar nuestro amor hacia la naturaleza, hacia los animales, las plantas, al mismo saber, en fin en muchas manifestaciones más.

Podemos comprender el amor como una necesidad intrínseca a la misma naturaleza humana. La "finitud" del ser que de alguna manera lleva a buscar su complementación en el otro. Esta finitud es entendida también como "contingencia", es decir la necesidad y la posibilidad de alcanzar algo. Sin embargo supuestamente el amor, o la persona que ama debería intentar buscar la realización y la felicidad del otro.

Los cristianos identificamos a Dios como Amor, figura que se nos ha presentado por Jesús. No un Dios teísta, que desde afuera nos controla, gobierna y castiga según el caso. Esta idea del Dios teísta ha tenido bajo control a la humanidad. Creemos que este concepto de Dios está por cambiar, porque el hombre busca su verdadera autonomía y libertad.

Negar la intervención de un Dios teísta, en los destino del mundo y de la humanidad, no significa negar la existencia de Dios. Negamos la existencia de un Dios creado por nosotros mismos, creado de acuerdo a nuestras necesidades. Los judíos hace 3000 años pusieron como primera norma no hacer imágenes de Dios (Ex. 20, 4-6), también prohibieron nombrar el nombre de Dios, porque consideraban que al nombrar a Dios, podía ser una tentación de conocerlo y poseerlo.

Dios no necesita imágenes ni templos, porque eso significaría darle características antropomórficas, pero esto tampoco significa negar a Dios, sino más bien es tratar de comprender que las palabras y las acciones humanas, jamás lograrán captar a Dios. Los humanos podemos abordar a Dios solo por analogía, pero el lenguaje antropomórfico no hace más que distorsionar el concepto.

Intentar demostrar o negar la existencia de Dios, me parece una arrogancia intelectual, aunque filósofos, teólogos y santos hayan intentado con sus teorías metafísicas demostrar dicha existencia. ¿Cómo pensar en Dios sin la idea teísta? Los cristianos la única revelación de Dios decimos que la tenemos en Jesús. Pero Jesús no ha hecho especulaciones teológicas para explicar a Dios. Nunca ha intentado definirlo. El Dios de Jesús se llama "Amor", un amor que se construye amando y, si hablamos de una experiencia de lo trascendente, se puede dar precisamente a través del amor. Para el cristiano Dios es el Amor y el amor verdadero se transforma en Dios.

La idea de un Dios que existe, significaría que debería someterse a las leyes físicas, el existir implica corporeidad, implica poseer materia, pero bien sabemos que la materia es finita. Tiene un principio y un fin por tanto viene espontáneos decir que "Dios no existe", pero esto asustaría a no pocas personas. Pero el mismo Dios en la Sagrada Escritura se define como: "Yo soy el que soy" (Ex. 3, 14). Se define como Ser y no como Existencia. Pero sería largo tratar a fondo este tema filosóficamente o teológicamente. Regresamos a la expresión de que Dios es Amor.

El Amor no tiene ni espacio ni fronteras, no depende de nadie, sino y solamente del ser que ama. Para el cristiano, amor y Dios se vuelven la misma cosa. Dios no viene desde afuera, ni desde arriba, sino que está dentro del ser que ama, está dentro de cada uno. Dios se transforma en una experiencia viva del amor, Dios no es una teoría o un concepto de la razón, es la razón misma que impulsa la vida. La experiencia viva del amor es la que permite descubrir la presencia de Dios o de lo trascendente en la vida del hombre.

Dios es el Amor que ama, y el amor nunca podrá ser una imposición para el ser que es amado. El ser humano, en la medida que descubre que en el amor está la verdadera felicidad, llámese Dios, Jehová, Yahveh, Adonai, Todopoderoso, Altísimo o como quiera, el amor será el que lleve al hombre y a la mujer a su verdadera realización personal y social.

Bibliografía

Cox, H. (2011). *El futuro de la fe*. México: Editorial Océano.
Harris, S. (2007). *El fin de la fe, religión, terror y el futuro de la razón*. Madrid: Paradigma.
Haught, J. F. (2009). *Cristianismo y ciencia, hacia una teología de la naturaleza*. Santander: Sal Terrae.
Hick, J. (2004). *La metáfora del Dios encarnado. Cristología en una época pluralista*. Quito: Abya- Yala.
Hirschberger, J. (2011). *Historia de la Filosofía*. Herder.
Kung, H. (2011). *Lo que yo creo*. Madrid: Editorial Trotta.
Lilla, M. (2010). *El dios que no nació, religión, política y el occidente moderno*. Bogotá: Debate.
Manfred, F. (2004). *Dios en el exilio, lecciones sobre la nueva mitología*. Madrid: Akal.
Marx, K. (1844). *Einführung; Kritik des hegelschen Staatsrecchts*. Traducción en castellano: Introducción; Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. México: Editorial Grijalbo S.A. 1968.
Spong, J. Sh. (2011). *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*. Quito: Abya-Yala.
Lenaers, R. (2008). *Otro cristianismo es posible, fe en lenguaje de modernidad*. Quito Abya-Yala.
Mawson, T.J. (2005). *Creer en Dios, una introducción a la filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de ensayo Siruela.
Rivas Conde, J. M. (2013). Nuestra muerte y la muerte de Jesús. *Reflexiones, Eclesalia Digital*. Madrid.

Webgrafía

Alvira, R. Fe en la razón y razón de la fe. Disponible en: https://goo.gl/29fNgW
Blog Copépodo. *Darwin y la religión: una controversia larga, estéril y cansina*. Disponible en: https://goo.gl/HuPw68

Centro virtual estudios judaicos, Razón y Fe en la edad media. Disponible en: https://goo.gl/iVMsiw

Conoceréis la verdad. *Ciencia y Fe, Darwin, larga controversia, inteligencia humana; ADN DNA*, Disponible en: https://goo.gl/vkYe4y

Fabro, C. *Hegel, Georg Friedrich Wilhelm*. Disponible en: https://goo.gl/ggJrbu

Filosofía contemporánea, Marx, Alienación religiosa. Disponible en: https://goo.gl/gw5mKG

Fusaro, D. *Voltaire, teoría y vida del filósofo*. Disponible en: https://goo.gl/27fzez

González, J. (31 de marzo 2012). *Isaac Newton, un hombre de fe que dio luz ciencia*. Disponible en: https://goo.gl/ZSuWfF

Historia, Documentos, Ortega y Gasset, la historia como sistema. Disponible en: https://goo.gl/eWVqFW

Juan Pablo II. Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias. Librería Editrice Vaticana, Roma 1996. Disponible en: https://goo.gl/axiB2t

Padres de la Iglesia. Disponible en: https://goo.gl/5xbj7y

Vitoria, M. Á. *Auguste Comte*. Disponible en: https://goo.gl/QY6FsL

Webnode, Jean Paul Sartre, Biografía. Disponible en: https://goo.gl/ewPFXW

María Zambrano y la razón poética: propuesta de ruptura de paradigmas frente a la educación

Roberto Johan Briones Yela[1]

El conocimiento empieza en el asombro
(Sócrates)

Resumen

El presente trabajo muestra una breve historia de los modelos educativos actuales y sus raíces –evidenciando los efectos a los que han llevado las teorías "pedagógicas" de la modernidad–, para luego; en un segundo momento, recorrer someramente la historia de las filosofías que aportaron a la formación y construcción del pensamiento de María Zambrano, donde su original aporte a la educación desde la filosofía, intenta abrir un espacio renovador para la educación del siglo XXI.

Desde aquí, se presenta la *humanización de la ciencia* según la razón poética Zambraniana –eje central del ser de la filósofa–, proponiendo un cambio de paradigmas pedagógicos desde el conoci-

1 Magister en Educación, mención Gerencia. Magister en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Candidato a Doctorando en Filosofía UPB, Medellín, Colombia. Docente Pastoral Universitaria, Universidad Politécnica Salesiana, Guayaquil, Ecuador.rbrionesy@ups.edu.ec

miento de la filosofía vivencial de la autora para alcanzar una actitud filosófica donde prevalezca el pensar antes que el formar.

Palabras clave: María Zambrano, razón poética, modernidad, paradigmas.

Abstract

The present work shows a brief history of the current educational models and their roots, making clear the effects those who have pedagogical theories of modernity, for then; in a second time, explore briefly the history of the philosophies that contributed to the formation and construction of the thought of María Zambrano, where his original contribution to education from the philosophy, trying to open a space renovator for the education of the century XXI.

From here, the humanization of science according to the poetic reason Zambraniana –central axis of the being of the philosopher–, proposing a change of pedagogical paradigms from the experiential knowledge of the philosophy of the author to achieve a philosophical attitude prevails the thinking before that the form.

Keywords: Maria Zambrano, poetic reason, modernity, paradigms.

Introducción

La filosofía, como ciencia del amor a la sabiduría (*φιλεῖν*: amor y *σοφία*: sabiduría), siempre se ha caracterizado por ofrecer respuestas. Estas –necesariamente– han surgido de sendos procesos de investigación y búsqueda de la verdad. De esta micro reflexión, es lógico deducir que el tema "educación", siempre estará presente en su continuo peregrinar por el mundo del conocimiento.

Por ello, aunque lo lamenten la ciencia y las ciencias por temas de conveniencias ideológicas, uno de los pilares en la construcción de las sociedades ha sido y es la educación, y esta a su vez, sustentada en la pedagogía que a su vez necesita de la filosofía.

Por esto, el diálogo filosofía-educación, siempre ha estado presente en la óptica filosófica: desde los egipcios, babilonios y griegos, hasta el mundo moderno de hoy.

Lamentablemente hoy, en un mundo donde se impone el actuar por el pensar –o sin pensar– (Nickerson, 1987, p. 28), el sentir por el ser, y el tener por el trascender, el diálogo se puede considerar –sino roto–, interrumpido.

Surge entonces una necesidad de re-hacer este diálogo, de re-componer aquello que las conveniencias rompieron, generándose un espacio válido para que la filosofía aporte en la construcción de una nueva sociedad desde la transformación de la concepción educativa.

A este punto, es lógico que se comience buscando nuevas propuestas, surgiendo la idea de proponer paradigmas –desde una actitud filosófica como la de María Zambrano y su Razón Poética–, hagan prevalecer el pensar antes que el formar,[2] enriqueciendo el aprendizaje.

Para alcanzar este fin, el presente trabajo está sustentado en el método documental, instrumento de apoyo que facilita –dentro del proceso de Investigación científica–, el dominio de las técnicas empleadas para el uso de la Bibliografía.

¿De qué manera la actitud filosófica –depositada en la Razón Poética– de María Zambrano podría ser propuesta como paradigma para educar hoy en la universidad?, y ¿por qué la filosofía de María Zambrano y su razón poética?; sencillo, porque en un mundo sin sentido donde hasta lo real, concreto y demostrable hoy es puesto en duda, sirve volver a la poesía como herramienta de ruptura con lo general y relativo.

La historia: sustento de una filosofía pedagógica

A lo largo de la historia del ser humano, la filosofía ha sido pilar fundamental en la generación y construcción del conocimien-

2 NA: Por formar entiendo; construir, hacer, plasmar.

to, pues como disciplina nos invita a la reflexión y al pensamiento. Prueba de ello, el sin número de filósofos que hoy vienen reconocidos como padres de la física, la matemática, la biología, la pedagogía y demás. Ello, sin desmerecer el aporte a la misma filosofía. De otro lado, si nos referimos a filosofía de la educación, se puede entender la ciencia donde "…se estudian las características de la perspectiva filosófica como una aproximación filosófica al conocimiento de la educación como disciplina académica" (Amilburu, y García, 2013, p. 9).

Ahora, desde esta premisa, intentar comprender el pensamiento pedagógico o las diferentes corrientes pedagógicas del siglo XIX, es hacer clara referencia a la historia de la educación y su apego a la filosofía.

Haciendo un breve recorrido por esta historia, vemos que el desarrollo del pensamiento pedagógico tiene lugar en Grecia y Roma con figuras conocidas en la filosofía antigua, tales como Demócrito y Quintiliano.

Protágoras, eminente sofista, sostenía que la naturaleza humana, el conocimiento y la experiencia eran los principios de la educación. A esta escuela se le debe el currículo de las llamadas siete artes liberales (el *trivium* y el *cuadrivium*), que marcaron el paradigma de la educación superior durante varios siglos y de las cuales, provienen las actuales divisiones entre disciplinas literarias y científicas.

Luego surgió la gran trilogía de hombres que con sus ideas impactaron el mundo: Sócrates –cuyas aulas de clases fueron las plazas de Atenas–, Platón –quien funda una escuela que se mantuvo durante nueve siglos, en los jardines de Academo (Academia de Platón)– y Aristóteles –quien, después de haber sido alumno de Platón durante veinte años, fundó el Liceo o Gimnasio de Atenas en el año 335 a.C.–. De hecho, a Aristóteles se lo conoce como el pensador que llegó a estructurar una verdadera "Filosofía de la Educación" y quien, a través del "Liceo", logró sistematizar el conocimiento y generar la investigación de nuevos conocimientos desde la observación y la lógica.

Aristóteles es considerado el padre del método científico, mismo que aun hoy es empleado por las universidades, valiendo la pena acotar, que en estas instituciones no se otorgaban títulos o grados ni se practicaban exámenes o evaluaciones.

Algunos expertos e historiadores sostienen que la primera universidad se constituyó en Salerno en el siglo XI, pero esta no fue más que una escuela de medicina. La primera universidad realmente fue la de Bolonia, fundada a principios del siglo XII (año 1119), en la cual los estudios sobre leyes tenían mucho prestigio, pero colateralmente se impartían estudios de teología, matemáticas, filosofía, astronomía, medicina y farmacia. Las siguientes universidades en aparecer fueron la de París (1150-1160), Oxford (1167), Valencia (1208), Cambridge (1209), Salamanca (1220) y Padua (1222). Entre las más antiguas también están las de Praga y Viena. Es importante la opinión de Ashby, en cuanto a que "La universidad es la organización social más exitosa que haya podido inventar el hombre en la edad media" (Ashby, 1969, p. 73).

En la evolución y desarrollo de la universidad medieval se polarizaron los modelos hacia dos arquetipos bien definidos, aunque distintos: el modelo de Bolonia y el de París. El primero surgió de los ímpetus estudiantiles que buscaban profesores; ellos participaban directamente en el gobierno y administración universitaria.

El prestigio de *Irnerius*,[3] como primer glosador o comentarista del "Código de Justiniano" permite que la fama de Bolonia atraiga muchos estudiantes extranjeros. Luego, *Gratianus*[4] funda la ciencia

3 Jurista italiano incorporado a la llamada Escuela de Bolonia, trabó conocimiento de los gramáticos y retóricos de la época y siguió la línea del movimiento medieval de renovación de las artes, que removió los cimientos del conocimiento tradicional del sistema jurídico y del Derecho, al otorgarle autonomía propia y entidad suficiente, separándolo precisamente de la gramática y la retórica que tan bien había llegado a conocer.

4 Monje jurista y maestro de Artes Liberales de Etruria y Bolonia, convirtió, junto al prestigioso *Irnerio*, la Universidad de Bolonia en el centro del estudio del Derecho por excelencia.

del Derecho Canónico que contribuyó grandemente a acrecentar el prestigio de esta universidad. Bolonia, aunque parezca raro, llegó a poseer en sus aulas hasta diez mil estudiantes en el siglo XII, incluso Dante y Petrarca la visitaban frecuentemente. En esta institución, para ser Rector-Estudiante había que ser clérigo, tener veinticuatro años de edad, estudiar quinto año y vestir traje talar (Ávila, 1997).

La de París, llamada la Gran Universidad Teológica –nacida para prestar servicio a las necesidades de la Iglesia Católica–, era gobernada por los profesores, que formaron una corporación que luchó para defender su autonomía ante el canciller y la autoridad civil. Al Papa se recurría en caso de litigio.

En esta época, se practicaba la libertad de cátedra debido al auge de las discusiones y de la lógica, método impulsado por Pedro Abelardo, eminente Maestro de la universidad, pero las autoridades de la Iglesia Católica presintieron el peligro de esta práctica en contra de sus intereses. No está por demás decir que la Universidad de París recibió la protección de las autoridades eclesiásticas ya que era la fortaleza de fe y de la ortodoxia católica. Por eso, la vigilaban estrictamente y supervisaban su enseñanza y actuación para evitar cualquier desviación.[5]

El modelo de Bolonia fue seguido por Salamanca y por la mayoría de las universidades que se fundaron en Europa meridional. En cambio, el de Paris fue imitado por las instituciones de Europa septentrional (Ávila, 1997, p. 22).

Las universidades de Latinoamérica siguieron el modelo de Salamanca, en la que la participación estudiantil en el gobierno universitario era casi nula. Este diferente origen explica la distinta importancia que, en su vida institucional, le dieron a la participación estudiantil, en especial en el gobierno universitario.

5 Disponible en: https://goo.gl/GGCmez

Luego, situémonos en el siglo XVII como en un instante histórico en el que aparecen los colegios-internados de los Jesuitas cuya finalidad era ofrecer a la juventud, una vida metódica, lejos de las turbulencias y problemas propios de la época y de la edad.

A pesar de lo aparentemente exitoso de estas experiencias, aparecieron sendos intentos de reformas y/o cambios, desde la crítica a la educación y a los internados, realizados por Comenio, quien postulaba una "escuela única y exigía escolarización a cargo del Estado".[6]

Pero no es sino hasta el siglo XVIII, en el que se da una verdadera inquietud pedagógica: ¿debe el estado encargarse de los sistemas educativos?

Los ideólogos de la Revolución Francesa fueron quienes impusieron a los Estados la obligación de encargarse de esta tarea. Pero debemos tomar en cuenta que dicha revolución, no solo era de carácter práctico, sino fundamentalmente de carácter ideológico, esto buscando cambios desde la transformación del pensamiento. Por tanto, sí existía una demanda social clara en las reflexiones de los intelectuales de la época, acerca de que "es tarea del gobierno promover la instrucción pública, gratuita y obligatoria", tal como la conocemos ahora.

Destacan los criterios filosóficos de autores como Rousseau (1712), quien insistía en el hecho de que, a los estudiantes, hay que tratarlos como adolescentes más que como adultos en miniatura, y que se debe dar mucha importancia a la personalidad individual. Su más firme seguidor, Johann Pestalozzi (1746), buscaba adaptar el método de enseñanza al desarrollo natural del niño. Para lograrlo, consideraba el desarrollo armonioso de todas las facultades del educando (cabeza, corazón y manos).

Las características de esta escuela estatal eran:

Culminar con el dominio del "arte de la retórica" o el "arte de disertar"; el maestro es quien reina en todo el universo pedagógico, orga-

6 De hecho, Comenio afirmaba que "el fin de la formación del hombre fuese espiritual y civil"; y añadía que "educar es vivir".

> niza la vida y las actividades, vela por el cumplimiento de las reglas y formas de los problemas que se plantean, pero mantiene una actitud distante con los alumnos; el rol del estudiante es pasivo y descuida el pensamiento creativo. La escuela tradicional significa, por encima de todo, método y orden, dándole gran importancia al aprendizaje memorístico, en donde el castigo es una estrategia para la eficacia en el aprendizaje y la disciplina (Palacios, 2010, p. 34).

El siglo XIX fue el período en que los sistemas nacionales de escolarización se organizaron en la mayor parte de las naciones europeas. La educación se centra en la infancia: aparece el "progresismo" como un sistema de enseñanza basado en las necesidades y en las potencialidades de los niños más que en las necesidades de la sociedad. En este período, destacan las influencias de autores como el británico Bertrand Russell (1872), la italiana María Montessori (1870) y el americano John Dewey (1859). El método de Dewey, incluso, ejerció amplia influencia en los sistemas educativos en América Latina, de tal forma que el siglo XIX, estuvo marcado por la expansión de los sistemas educativos de las naciones industrializadas en función de sustentar el modelo capitalista.

De todo lo anterior, se puede inferir que el desarrollo de la universidad, como parte de este existir de la educación, no ha sido un proceso tranquilo ni uniforme, sino lento, irregular y hasta violento. Ella –la universidad– ha sido como ahora, el reflejo de lo que sucede en la sociedad: no es la que moldea a la sociedad sino al revés. Desde esta perspectiva, hay que reconocer el papel fundamental de la filosofía dentro del campo de la ciencia y las ciencias donde hoy, en un mundo *sin sentido* como afirmaría Wittgenstein (Wittgenstein, 1921), cobra vital importancia para el campo específico de las categorías humanistas.

María Zambrano, la filosofía y su razón poética

En este entorno (temporal) y con esta visión de educación se encuentra María Zambrano (1904), hija de pedagogos y para quien el hombre, no es simplemente un ser histórico, sino que es un ser destinado a trascender y a trascenderse. Esto –desde su pensamien-

to– implica que el hombre es un ser en perenne construcción, inacabado que va creándose a medida que va viviendo. De aquí que una de las preocupaciones de Zambrano es “humanizar la historia para lograr que la razón sea una herramienta adecuada para el conocimiento de la realidad y el asumir la libertad mediante el despertar de la conciencia personal” (Fernández Martorell, 2004, p. 7).

Para Zambrano, el hombre está dotado de una sustancia en su interior: el ser. Ese ser son sus sentimientos, sus ideas más profundas; lo más sagrado del yo y de una conciencia. Es innato, “…pues aparece desde el primer día que existimos aún sin ser conscientes. La conciencia se va creando poco a poco en cuanto nos surgen dudas y, a través de estas sustancias, debe buscar su unidad como persona” (Venegas, 2014, p. 90)

Desde esta forma de ver al ser, Zambrano propone su “Razón Poética”, que trata de penetrar en los “ínferos del alma para descubrir lo sagrado, que se revela poéticamente y que nace como un método nuevo e idóneo para la consecución del fin propuesto: la creación de la persona individual” (Fernández Martorell, 2004, p. 8).

Pero ¿cómo puede esta filosofía influir en el hecho educativo?, ¿qué implicaciones tiene esta influencia en el hombre que busca educarse? Intentando construir un criterio de juicio o aporte, hay que hablar de ideologías.

Cuando aparece la modernidad como ideología, el mundo se rinde a sus pies alabando el desarrollo de procesos industriales donde; a perjuicio de la realidad humana, se comienza a priorizar el capital por sobre lo social. Vivir sin principios trascendentes como ordenamiento para la sociedad, buscar lo inmediato, rápido o inmanente, absolutizar la razón y el progreso por sobre todas las cosas y finalmente romper; desde la conciencia, con el pasado, fueron los ideales que; cual caballo de batalla, esgrimieron los adeptos y defensores de esta visión.

En un segundo momento; luego de hacer madurar en las gentes la modernidad, aparece “algo” llamado posmodernidad.

¿Qué se puede decir de esta ideología, fenómeno o categoría social?, veamos lo que Harvey (1989)[7] nos dice al respecto:

> Existe quizás un cierto consenso según el cual el típico artefacto posmodernista es leve, auto-irónico y hasta esquizoide; y reacciona a la autonomía austera del alto modernismo adoptando de manera imprudente el lenguaje del comercio y de la mercancía. Su posición con respecto a la tradición cultural es la de un pastiche irreverente, y su artificial superficialidad socava toda solemnidad metafísica, en ocasiones mediante una estética brutal de suciedad y shock (Harvey, 1998, p. 42).

Es entonces, bastante difícil encontrar acuerdos acerca de qué se entiende por este término, excepto quizás, en que el posmodernismo representa cierto tipo de reacción o distancia respecto del modernismo.

En arquitectura,[8] por ejemplo y según los redactores de la revista "Precis" (1987, pp. 7-24), el posmodernismo es una "reacción legítima a la monotonía de la concepción modernista del mundo" (AA.VV., 1987).

> El modernismo universal, concebido por lo general como positivista, tecnocéntrico y racionalista, ha sido identificado con la creencia en el progreso lineal, las verdades absolutas, la planificación racional de regímenes sociales ideales y la uniformización del conocimiento y la producción (AA.VV., 1987, p. 6).

Eagleton[9] (1987) al respecto afirma: "El posmodernismo señala la muerte de estos "meta-relatos cuya función secretamente terrorista era fundar y legitimar la ilusión de una historia humana universal" (Harvey, 1998, p. 18).

La filosofía también tiene mucho que aclarar sobre el término posmodernidad, por lo que Nicolás Casullo[10] (1995) ya presagia una

---

7 David Harvey (1935), reconocido geógrafo y teórico social británico, catedrático de Antropología y Geografía en la City University of New York.

8 Me valgo de este análisis para ilustrar lo intromisivo del termino en las ciencias.

9 Terry Eagleton (1943), inglés, crítico literario y de la cultura británica.

10 Nicolás Casullo (1944), filósofo y escritor argentino, profesor titular, director de posgrado e investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la

"problemática anticipativa" al hecho de presentar un escrito donde se aborde el debate modernidad-posmodernidad.

Finalmente, en su texto "El debate modernidad-posmodernidad", intenta demostrar la sustentabilidad –forzada– del término en las ciencias y la sociedad. De hecho, afirma que:

> …la noción de posmodernidad surgida del campo del arte y de cierta acumulación de teorías críticas con intencionalidad disruptiva frente a la razón ilustrada, ya sea por derecha o por izquierda, aspiraba a construir un relato «post» que centrase las muchas cuestiones expresivas, reflexivas y políticas en juego. Lo posmoderno, ambicionaba ser la clave de un tiempo, aunque fuese desde la reyerta (Casullo, 2004, p. 5).

El ser humano visto como objeto, máquina o "cosa", al cual se le quitan las utopías, la personalidad propia y original, dejando seres que solo buscan lo inmediato, el culto a sí mismos, el consumismo y –por supuesto– vivir la vida.

Estas son solo algunas de las características de lo que implicó el aterrizaje de estas ideologías en el hombre, reafirmando el hecho de que la palabra "posmoderno" –y por ende lo posmoderno con todo lo que implica– existe dentro de las ciencias, así sea a la fuerza. Ahora, que la filosofía debata si ello es verdadero o no, no creo deba ser tema de este trabajo que apunta hacia otros horizontes, por ello se deja este apartado y se retoma la temática central de este escrito: filosofía y educación.

Durante muchos siglos, la filosofía ha dejado su papel de amante de la sabiduría para convertirse en constructora de sustentos para las ideologías imperantes. Vemos que, del concepto socrático de filosofía como sentido de la ética, la filosofía ha pasado a ser sentido sin sentido en ocasiones y, en otras, sentido de estructuras que bus-

---

Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Quilmes.

can perennizarse. Atrás quedaron los días en que filosofar implicaba la búsqueda constante del ápeiron y sus posibles significados.

Por ello se intenta sustentar una vuelta a ese sentido originario de la filosofía, y esto, necesariamente se vuelve útil, en el proyecto de ir construyendo al ser desde la búsqueda de la verdad mediante el amor a la sabiduría y el sentido de la vida.

Ante ello, desde la filosofía –y como búsqueda de aterrizar un modelo distinto de pensar la educación–, se toma una frase de Sánchez-Gey: "se publica para vivir",[11] al respecto de sus ideas frente al pensamiento de los escritos de la filósofa veleña María Zambrano. A esto está llamado el filósofo realmente: escribir para vivir, para sentirse vivo.

Por supuesto esta visión de vida es muy diferente a la que hoy se propugna en las aulas –por mencionar un ambiente educativo– de la academia, donde lo importante es ideologizar al ser para el profesionalismo, de manera que sustente y promueva modas sociales materialistas y capitalistas.

Frente a esto, las preguntas que surgen entonces son: ¿cómo, de qué manera, y cuánto aporta la Razón Poética de María Zambrano al pensamiento, a la sociedad y a la educación…?

Con una amplia visión filosófico-pedagógica, María Zambrano, afirma que la educación debe guiar "el deseo que todo ser humano tiene de abrirse paso a la esperanza", de aquí que la atención debe estar centrada en el acto intencional como creador, mismo que nos llevará a reconocer el fin que proporciona sentido a la vida" (Casado & Sánchez-Gey, 2011, p. 3).

Esta visión ha hecho entrever, desde nuestra perspectiva, los trazos filosóficos de María Zambrano, donde el hombre y lo divino van

11 Nota tomada del módulo "Valor y valoración. La persona en filósofos españoles contemporáneos", Dra. Juana Sánchez-Gey, UPB, Colombia, 2014.

de la mano sin necesidad de juicios racionales que opaquen el discernimiento sobre ellos: este es el sustento de la Razón Poética zambraniana.

Estamos frente a la ruptura –filosófica– entre el pensamiento del maestro (Ortega) y la discípula (Zambrano).

Ortega nos presenta su Razón Vital, la cual; siguiendo un recorrido sintético para este trabajo[12], tiene su base inicial en las discusiones sobre el ser y el pensar de Descartes y su *cogito ergo sum*, elemento esencial del racionalismo occidental.

Si nos remitimos a la tercera parte del "Discurso del Método", Descartes cree que en general conviene proponerse metas realistas y actuar resueltamente, pero en lo cotidiano –en cambio– hay que adaptarse al entorno sin lo cual la vida se llena de conflictos, que irremediablemente privarán de las condiciones mínimas para investigar (Quintás, 1981, p. 137).

> Mi segunda máxima era ser en mis acciones lo más firme y lo más resuelto que pudiese, y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas, una vez que me hubiese determinado, que si hubiesen sido muy seguras (Descartes, 2004).

La Razón Vital Orteguiana, más tarde se nutrirá del pensamiento existencialista de Kierkegaard y de Sartre, quienes postulaban *grosso modo* que la existencia precede la esencia, es decir que no es la naturaleza humana la que nos determina, sino que son nuestros actos los que determinan quiénes somos y el significado de nuestras vidas.

De hecho, Kierkegaard sostenía que el bien más alto para el individuo es encontrar su propia vocación: "Debo encontrar una verdad que sea verdadera para mí, una idea por la que pueda vivir o morir" (Svensson, 2013, p. 10). Su pensar, se centra en el "individuo

12 NA: Por motivo de espacios y tiempos, se resume un recorrido extenso en pocas líneas, se pide disculpa por esta "herejía" histórica-filosófica.

existente", base de la experiencia personal y del actuar de acuerdo con convicciones propias; aspecto esencial para alcanzar la verdad.

Sartre de su parte pensaba que en el ser humano la existencia precede a la esencia, por un lado; pero, por otro lado, rechaza en su libro "El ser y la nada" (1943), la nada como algo "irrealizante"; o sea la destrucción de lo ya dado para crear nuevas realidades. Luego, cada uno de nosotros, está obligado –por compromisos existenciales– a ayudar al otro (sentido de la otredad) sin lo cual la vida se entiende como vacía, sin sentido. Incluso, se mostraba escéptico frente a la idea de que el hombre pudiese alcanzar algún tipo de logro personal como re-encuentro con el ser, del cual habla Heidegger (1927), y más vale creía firmemente que el hombre es una criatura obsesionada y angustiada por la idea de completarse (Paul, 1984)

Ortega se nutre de estas vastas corrientes de pensamientos y de autores que repensaron dichos pensamientos (Jaspers, Unamuno, Beauvoir, Camus, Locke, Hume, Spinoza, etcétera), para proponer una "razón vital", misma que integra todas las exigencias de la vida, nos enseña la primacía de esta y sus categorías fundamentales, no prescindiendo de las características de cada cultura o sujeto, sino haciendo compatible la racionalidad con la vida.

El hombre –según Ortega y Gasset– es el problema de la vida, entendiendo por vida lo concreto, incomparable, único:

> …la vida es lo individual; es decir, yo en el mundo; y ese mundo no es propiamente una cosa o una suma de ellas, sino un escenario, porque la vida es tragedia o drama, algo que el hombre hace y le pasa con las cosas. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. En otros términos, la realidad circundante 'forma la otra mitad de mi persona'. Y la reimpresión de lo circundante es el destino radical y concreto de la persona humana (Ortega y Gasset, 1966, p. 47).

Ortega definía al hombre como un ser compuesto de realidades circunstanciales creadas por la confusión del pensar y en el sedentarismo, como fuente inspiradora de las culturas neo-pensantes

–los jóvenes desde nuestro entender– incapaces de olvidar la rigidez que usurpa a la sabiduría de su mente.

Así habla Zambrano del centro del pensamiento de su maestro:

> Ortega, todo lo convertía en horizonte, un modo de salvar las circunstancias esencialmente filosófico (…), donde una roca, vino a ser la resistencia prometedora donde se encierra algo que tal vez sea lo más precioso. La resistencia es la nota propia de la realidad en la filosofía de Ortega, y ¿la vida, la realidad radical? (Zambrano, 2011, p. 180).

La razón vital que plantea Ortega sustituye la razón pura cartesiana de la tradición filosófica.

Se puede notar la influencia de Ortega y Gasset, sobre el pensamiento de María Zambrano, pues este veía l*a vida como realidad radical*, como fuerza en sentido dinámico y relacional y el futuro como perspectiva fundamental para "entender la vida" (Brioso, 2005, p. 57).

La razón vital de Ortega quiso superar; integrándolos, el racionalismo y el vitalismo –o el existencialismo–, esto a partir de la evidencia de que el hombre no podía considerarse independiente de sus circunstancias y de que la vida era en sí la única realidad radical (Maillard, 2005, p. 21), desde aquí, la razón habría de dejar de construir en el aire, pues como afirma Ortega, "…no podía ser un constructo abstracto sino un modo de ser del hombre en su vida, en su historia" (Brioso, 2005, p. 61)

Por esto, más que frente a una filosofa racional o existencial, nos encontramos frente a una pensadora que trabaja muchas de sus obras desde el punto de vista filosófico-pedagógico, rompiendo con la construcción de tratados de filosofía heredados por sus formadores, y orientando –desde su amplia visión y conocimiento de la misma– al ser hacia lo poético, categoría trascendental en la que se alineó definitivamente en la realidad, como gesto humano y personal, que muy pronto se verá en su obra bajo el epígrafe de "Razón Poética".

María Zambrano aporta a la filosofía ese humanismo que faltó; en ocasiones –y pecando de herejía–, a algunos pensadores griegos, romanos y posteriormente europeos. Su visión de "razón compasiva", devela su inclinación natural por el ser, por la persona y los sufrimientos a los que ésta está expuesta.

Filosóficamente hablando, María Zambrano es hija de su época, pero no sólo a los filósofos debe su particular forma de pensar, sino también a autores que pertenecen al ámbito de la psicología (Jung), de la mística (Sn. Juan de la Cruz) y de la antropología religiosa (Eliade, Corbin), de esto último, se hace relación en la temática tomada por la Dra. Sánchez-Gey, cuando expone a la Filosofía de la Religión, como explicación de Zambrano al hecho religioso: una filosofía que abrace la religión y una razón más compasiva (Brioso, 2005, p. 75).

Acerca de la educación y su estrecha relación con la filosofía, María Zambrano entiende que la educación es como la comunicación entre un maestro y un discípulo, y que esta relación requiere dos momentos: habla y escucha.

> En el vacío del aula sucede algo; algo que va más allá de lo que se aprende materialmente en ellas. Muchos de los que por ellas han pasado tal vez no adquirieron tantos conocimientos como fuera menester. Pero les sucedió algo en la frecuentación de las aulas; algo esencial para ser hombre se les enseñó en ellas: a oír, a escuchar, a atender, a dejar que el tiempo pase sin darse cuenta queriendo entender algo, abrirse al pensamiento que busca la verdad (Zambrano, 2007).

La última afirmación de la filósofa es –hablando de educación–, un llamado a hacer filosofía: "…abrirse al pensamiento que busca la verdad", pero no solo eso, el entero párrafo es muestra de su pensar filosófico desde la verdad del poeta: oír, escuchar y atender.

Dentro de esta propuesta de nuevo humanismo desde la educación, nos encontramos con su idea de "humanización de la historia", entendiendo, como afirma Sánchez-Gey, que:

> …el humanismo no es solo acercamiento al hombre concreto en su cotidianeidad, sino que supone la defensa de la trascendencia, vivir la esperanza de saber que el ser humano es educable, que puede crear un mundo mejor. Pues la esperanza en Zambrano es más que un sentir, constituye el nervio vital del ser humano (Venegas, 2014, p. 94).

Otra categoría importante en la visión educativa zambraniana es la atención.

Sobre ello afirma:

> …la primera acción será una especie de inhibición, paradójicamente, una retirada del propio sujeto para permitir que la realidad, ella, se manifieste. Y en ese punto la atención ha de hacer una limpieza de la mente y del ánimo. Ha de llevar la atención al sujeto al límite de la ignorancia, por no decir de la inocencia (Zambrano, 2007).

La atención –actividad propia del vivir y obrar del hombre–, debe ser educada para poder obtener el mejor provecho. Una persona educada es una persona que siempre estará en sentido de atención, de escucha; es una persona que cuida su atención y sabe elegir lo que atiende.

María Zambrano entiende el proceso de atención, como un atributo de la conciencia humana, y ello nos abre a la conciencia, a conocer quién es el otro. De ahí la importancia del tutor o guía, quien debe –desde la intención del enseñar a pensar–, lograr unificar la atención del tutoriado hacia lo que verdaderamente debe ser importante para él.

> La atención, como tal vez todo lo que podamos distinguir en la psique y en la persona humana, se da en círculos concéntricos. Se diría que a mayor unidad de la persona —ya que el oficio de la llamada persona es la de unificar—, cuanto más lograda sea la unidad de la persona, la atención se da en mayor número de círculos (Zambrano, 2007).

Finalmente, la última categoría tratada por Zambrano dentro del acto educativo, es la libertad, categoría netamente filosófica que en nuestra autora implica la capacidad humana de reconocer el fin que proporciona el sentido a la vida.

Hablar de libertad en María Zambrano es dedicar unos párrafos a su vida, que, desde el exilio, continuó sobrellevando en aras de promocionar la verdad y su deseo de una España libre, autónoma y pensante.

Al respecto Sánchez-Gey nos dice que, para Zambrano, la libertad "…es comprender este sentido [en que] la persona ha de conocerse bien a sí misma y ser capaz de renunciar a todo lo que la encadena para hacer posible vivir la libertad" (Venegas, 2014, p. 97).

Para la filósofa, "la ética es una libertad creadora, que surge como potencia y posibilidad de creación, como esfera de una existencia personal, como condición del espíritu" (Venegas, 2014, p. 97).

Vale la pena acotar que, según Zambrano, esta realidad para ser aprehendida, requiere de un método. Aquí entra en juego lo antes expuesto sobre su visión pedagógica: Escucha, atención y libertad. Sólo así, es posible despertar el "poder latente" en el fondo de la naturaleza humana y en su caso, expresarlo. Puesto que lo que se pretende es lograr la transformación interior, el saber teórico debe estar fusionado a la práctica, no puede darse lo uno sin lo otro como base experiencial del sujeto.

Su obra, está dedicada a presentar la relación entre el *Hombre y lo Divino*, desde algunas aristas: Dios, la pedagogía, la estética, la misericordia, entre otros. El drama de los intelectuales en España, las agonías de Europa, el conocimiento del alma, la persona y la democracia, forman parte de una vastedad de obras, en las que la palabra se encarna en la imagen y la razón, fertiliza en el símbolo.

Conclusiones

La filosofía se ubica entre las ciencias de lo social u orientadas a lo social, desde que genera en el ser preguntas sobre sí mismo y sobre su relación con el otro.

Desde aquí se puede comprender que el hecho educativo es necesariamente parte fundamental de su ser "ciencia", de su construir "sociedades". La centralidad del discurso filosófico, entonces,

debe ser orientado no solo a la persona en sí, sino a su formación desde la dignidad, la esperanza y la forma en cómo hoy llegamos –a pesar de la globalización y los demás fenómenos sociales que inhiben al hombre de cuestionarse sobre sí mismo–, a entender la educación en vista del aprendizaje.

Es conveniente hacer caer en la cuenta de que cuando se habla de aprendizaje, se piensa más allá de innovaciones en el ámbito de estrategias metodológicas, didácticas o multimediales.[13]

Por aprendizaje entendemos aquella herramienta olvidada que debe partir de un por qué, para llegar a un para qué. En esta línea, María Zambrano abre las puertas para que, desde la filosofía, nazca nuevamente un concepto de educación sin ataduras capitalistas, ideologías racionales o existenciales ni visiones industriales profesionalizantes.

Un porqué como respuesta de sentido a lo que hago en el presente: elegir una carrera, prepararme no solo profesionalmente sino ideológicamente; y un para qué desde donde, como la visión del poeta heideggeriano, el hombre entienda que debe construirse como ser, antes de construirse como profesional, que luego debe ser, antes que parecer, y finalmente vivir antes que tener.

Por ello, la filosofía debe convertirse en guardiana y garante de la construcción de una sociedad que piense. Este era el "Sistema", –si se lo puede llamar así– que encontramos, desde nuestra lógica, en María Zambrano: la filosofía como una forma de vivir y de pensar, esto necesariamente influye en la educación, de la cual nace el sentido del educador/maestro (vocación zambraniana), quien debe postular –para poder formar–, su apego a la poesía, pues "es indu-

13 De hecho, existen aún autores actuales en el ámbito educativo (Barriga, Hernández, entre otros), que continúan queriendo sustentar la educación en interpretaciones constructivistas o conductistas, léase "Estrategias docentes para un aprendizaje significativo", McGraw Hill, México (1999).

dable que el camino por el que logramos la respuesta es una salida" (Heidegger, 1992) y "…la poesía misma hace posible el lenguaje".

Hace falta un mayor número de autores que enfoquen su visión filosófica en *el ser humano* de manera holística pues la misma ciencia (filosófica) y las ciencias, hoy buscan una mayor implicación de ese género.

Para cambiar al hombre hay que cambiar la manera de formar a este hombre. El llamado, entonces, es a romper paradigmas: educativos, de aprendizaje, ideológicos, antropológicos y, por supuesto, filosóficos. Hoy la filosofía se ha quedado en analizar e interpretar aquellos problemas que nada tiene que ver con la perdida de humanidad del ser. La razón poética zambraniana, entonces, vista como un paradigma frente a paradigmas, como una espada frente a espadas.

Desde aquí se abren puertas a aquellas personas que; como María Zambrano, intentan crear en esta ciencia del *amor a la sabiduría*, conciencia social orientada al ser, fin primero y último de la creación.

Bibliografía

AA.VV. (1987). Estilos e ideas posmodernas. *PRECIS*, 7-24.

Amilburu, M. &. García, J. (2013). Filosofía de la educación, cuestiones fundamentales de ayer y de hoy. *Revista Complutense de Educación*, 229-233.

Ashby, H. (1969). *La Universidad y los académicos.* Caracas: Monte Ávila Editor.

Ávila, F. (1997). *La Universidad de Alicante heredera de la Universidad de Orihuela.* Salamanca: Serial OnLine.

Brioso, J. (Enero de 2005). *Ortega-Marañón, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañon. Revista Circunstancia.* Disponible en: https://goo.gl/vKrh9y

Casado, A., & Sánchez-Gey, J. (2011). *María Zambrano, Filosofía y Educación (Manuscritos).* Alicante: Ed. Club Universitario.

Casullo, N. e. (1995). *El debate modernidad-posmodernidad.* Buenos Aires: Ed. Claretiana.

Fernández Martorell, C. (2004). *María Zambrano: entre la razón, la poesía y el exilio.* Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural-Montesinos.

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Biblioteca de Comunicación, Cultura y Medios-FLACSO.
Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Traducción de José Gaos/Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Traducción de Jorge Rivera Cruchaga Editorial Trotta, Madrid, 2003 (reproduce la versión publicada por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile).
Maillard, C. (10 de octubre de 2005). *Emakumeak.org*. Disponible en: https://goo.gl/M8ShBF
Nickerson, R. S. (1987). *Enseñar a pensar*. Barcelona: Ediciones Paidós.
Ortega y Gasset, J. (1966). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente.
Palacios, J. (2010). La cuestión escolar: críticas y alternativas. *Competencias para la Educación*, 34-45.
Paul, S. (1984). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza Editorial SA.
Quintás, G. (. (1981). *Discurso del Método (Tercera Parte)*. Madrid: Alfaguara.
Svensson, M. (2013). *El pensamiento de Søren Kierkegaard: Polemizar, aclarar, edificar*. Barcelona: Editorial Clie.
Venegas, J. (2014). *La educación en María Zambrano: su reflexión sobre la persona. La educación en María Zambrano: su reflexión sobre la persona* (pp. 90-99). Madrid: Seminario María Zambrano.
Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Austria: Harcourt.
Zambrano, M. (2007). *Filosofía y Educación: manuscritos*. Madrid.
_____ (2011). *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.

El rostro y la otredad de Emmanuel Levinas como elementos de alteridad y su implicación en el personalismo cristiano

Víctor Adolfo Iza Villacís[1]

Resumen

Ingresar en el estudio de la alteridad como respuesta ética en un afán de desestructurar al antropocentrismo es realmente una aventura, y una muy apasionante. La propuesta filosófica del siguiente estudio reflexivo para el personalismo desde Levinas devela el rasgo de la alteridad como respuesta en el otro, bajo su mirada, su rostro, su presencia sin estructura individual que rompe con la indiferencia. Es para él una estructura ética que nos arrebata respuesta. En este sentido el personalismo se revitaliza con la reflexión permanente y posibilita en algunos casos una praxis donde la teoría puede hacerse vida. La alteridad no es un concepto etéreo, puede concebirse como alumbramiento desde el amor. La ética primera anunciada por Levinas no es un concepto alejado sino algo que puede ser posible

1 Master en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín Colombia. Doctorando en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín Colombia. Master en Pastoral Universitaria por la Universidad Salesiana del Ecuador. Catedrático de las materias humanísticas en la UPS sede Guayaquil. viza@ups.edu.ec

como ha sido posible pensar a la filosofía no como el amor a la sabiduría sino como la sabiduría del amor, lo que genera un cambio de paradigma. "En mi filosofía no es la libertad la primera noción. Es la "heteronomía" y no el "saber". Es la responsabilidad implicando en ello la sujeción a otro" (Sudar, 1979).

Palabras clave: Alteridad, Levinas, persona, responsabilidad, rostro.

Abstract

Entering into the study of alterity as an ethical response in an endeavor to destroy anthropocentrism is really an adventure, and a very exciting one. The philosophical proposal of the following reflective study for personalism since Levinas reveals the feature of alterity as an answer in the other, under his gaze, his face, his presence without individual structure that breaks with indifference. It is for him an ethical structure that takes away our response. In this sense personalism is revitalized with permanent reflection and in some cases makes possible a praxis where theory can become alive. Otherness is not an ethereal concept, it can be conceived as lighting from love. The first ethics announced by Levinas is not a distant concept but something that may be possible as it has been possible to think of philosophy not as the love of wisdom but as the wisdom of love, which generates a paradigm shift. "In my philosophy, freedom is not the first notion. It is "heteronomy" and not "knowledge". It is the responsibility to involve subjection to another".

Keywords: Alterity, person, face, responsibility, Levinas.

Introducción

Vasto es el universo, pequeño el mundo que habitamos, como "hormigas" construimos realidades, nos paseamos frente a otros con el poder de nuestras creaciones. Infinitas son las posibilidades de que las cosas fueran distintas a como son y sin embargo son así como están y como se las conoce. Nos develan verdades que no son absolutas pues cada una de ellas ayuda a otras a develarse. Y sin embargo este

ser “humano” del humus tierra, sigue siendo un total desconocido, capaz de las mejores obras de arte y de música, bellas melodías y de los grandes siniestros humanos. De pavor y terror, de guerra y hambre, de armamento y suicidios. Tiende su mano hacia el infinito y se carga la energía del sol y de las estrellas, sigue alzando una mirada al cielo para perpetuar su especie con el afán de esperanza.

Lo alcanzado en avances tecnológicos, científicos y médicos es un constante desafío a su propia capacidad de investigación, búsqueda de confort y sanación. Los conocimientos que se han alcanzado a través del descubrimiento del vasto universo, siguiendo las líneas del pensamiento de Einstein, con los presupuestos de la física y la mecánica cuántica proponen posibilidades inmensas para la comprensión de un mundo y una totalidad que se expande con la imaginación.

El conocimiento es el lenguaje del mundo académico. El sentir como siempre está ligado a un mundo de sospecha y de subjetividades que no alcanzan a relacionarse del todo en un mundo normalizado y reglamentado en una homogeneidad que reclama igualdad pero que vomita de su boca a lo distinto (Chul-Han, 2017). La racionalidad o racionalismo se ha engrandecido en el pensar antes de existir, negando lo que por naturaleza somos. El sentir también ha querido presentarse como una nueva manera de vivir y expresarse. Soy lo que siento es la premisa. Si siento que soy un perro entonces reclamo el derecho a ser tratado como perro, porque importa más el sentir que lo que de verdad soy, la verdad entonces se vuelve una situación o creada o sentida por el individuo o sujeto que la re-crea. La conciencia universal de humanidad, idea, la cual muchos estudiosos de la filosofía ética han impulsado, generando un proceso utópico desligado de lo social, más bien empotrado en el sentido nos ha dado vinculaciones a una facultad más holística y sin embargo esta percepción del mundo desde estas propuestas no pueden romper esquemas de límites, pasaportes, ciudadanía e identidades (Santos, 2004).

Por un lado entonces el conocimiento con elementos que aparecen en la palestra de las revistas académicas, por donde ronda hoy

por hoy la reflexión científica, la economía, la ciencia médica, la política, incluso el armamentismo. El conocimiento ligado a la investigación como búsqueda de un planeta habitable y cercano, o la posibilidad de que esos planetas ya descubiertos puedan alojar a nuestra especie. Lo hemos agotado y nos hemos autoexplotado bajo el fuego certero del poder seductor (Chul-Han, 2014), ¡cuánto hay para producir reflexión a través de la cual se despersonaliza al ser humano!

Por otro lado la era de la trascendencia humana ligada a la idea de "Dios" ha quedado muy lejana y a veces se la percibe cercana porque el humano sigue esperando esperanza.[2] La ética se percibe como una arrendataria de la moral. Se ha mudado a otros ambientes donde duerme oculta frente a las infinitas posibilidades de la ciencia, donde la dejan dormir tranquila para no alterar, ni frenar ninguno de los eventos programados para ser analizados a futuro. La robótica ligada al estudio de células madres, creando un *homo evolutis* (Henriquez y Gullans, 2010) que orbita al ser humano como un cometa esperando el acercamiento oportuno para arrebatarle su centralidad y sus desenfrenos.

Socialmente la circunstancia actual de la humanidad no es un panorama alentador para la reestructura ética. No conformes con la muerte de "dios", se "mata" al hombre y a la mujer, se le impone formas de mirarse a sí mismo y al otro, de valorarse y estructurarse sin sentido del absoluto o de la trascendencia, a veces innaturales o contraindicadas para construir humanidad.

Emanuel Levinas, en el siglo pasado, pero aún muy cercano presenta una filosofía original que ha ido calando en la estructura social

2 En el libro ***La edad de la nada***, se presenta un estudio bastante prolongado de aquello que sucedió en el mundo luego de que Nietzche presente su idea de la muerte de Dios. La idea del Trascendente ligado a la religión va estructurando el secularismo que en cierta manera le "arrebata" el "monopolio" y se presentan innumerables maneras de comprender la idea de la trascendencia desde el ser humano. Ya sea la psiquis como la situación existencial, la búsqueda del sentido o el trabajo por la justicia o la idea de una humanidad más ética lo que da carácter de trascendencia al obrar humano (Watson, 2014).

y comunitaria, sus ideas clarifican un aspecto ético de la relación y un intento de develación del ser desde el otro. La idea de que el otro y el rostro cuestionan al ser y a la vez lo proyectan y lo retienen, aún hoy resulta extraño. Tomando en consideración a García, estudioso de la filosofía de la alteridad, leemos "no es extraño, que sus obsesiones lo lleven a desconfiar de todo atisbo de totalidad y, para ello, jamás pierde de vista la infinitud del Otro… Rostro que ríe y saluda, rostro que sufre y me exige respuesta, rostro que me seduce y cautiva" (García, 2010).

La filosofía de la otredad y la ética como filosofía primera da razones para la importancia de la alteridad y su importancia ligada a la ética de la persona. Filosofía y ética que conmociona al interior de la persona en especial por la interpelación frente a la otredad, al rostro, la mirada que no deja de lado al sí mismo, sino que impulsa a una reflexión sobre la manera como nos interpretamos y por lo tanto nos comprendemos. La filosofía de Lévinas, se caracteriza por el acceso al otro en estado ético, incluso "minimizando" al onto (ser) para que su "superioridad" comprenda que se sujeta en y desde el otro, con su mirada, voz, tragedia y gozo. Y es el otro, según Levinas quien "engendra" al ser (sí mismo) desde el infinito y es en el otro "sin rostro" concreto donde puede descubrir la verdad de su mismidad. Y descubre una verdad que le ha sido oculta, la verdad sobre la misma existencia, la verdad sobre la responsividad en el mundo y por el otro, he aquí el aparecimiento de la ética como respuesta. En el rostro del otro habita la certeza incluso de mi pasividad, la otredad se vuelve mismidad, "es decir" alteridad. La mirada en el rostro del otro es certera y certeza. Me convida pero al mismo tiempo me retiene. No solo me cuestiona también es la que me permite ser consciente de mi propio gozo, de mi propio sentido.

Levinas, desde la filosofía y la ética, en su reflexión fenomenológica del ser en el otro, nos impulsa a pensar en categorías de relación, diálogo y encuentro, posibilitando una reflexión más amplia del personalismo en las interrelaciones humanas. El rostro es infinito, no pertenece a alguien concreto, es una estructura que permite al sí

mismo descubrirse totalmente desde la alteridad. Cuando Emanuel Levinas levanta la mirada de la fenomenología y el existencialismo, nos lleva de manera oportuna al humanismo a través de la ética. Los códigos comportamentales no tienen valor alguno si no están relacionados con un estado de apertura a la otredad, quedan anulados o sin sentido o pertenecen a un absurdo nihilismo pues no observa al otro como alteridad sino como objeto utilitario para el yo. Toda relación humana se establece por un ser que rompe con la mismidad con el yo encerrado e indiferente. Esta alteridad es ser el otro, en el otro, por el otro. No somos capaces de ser por nosotros mismos sin el otro. Es el otro quien ha decidido en un momento dado de nuestra existencia por nosotros, decide al ver nuestro rostro y da respuesta, se "responsiviza" en un acto de presencia, tal vez de amor, tal vez de responsabilidad. Siendo unos niños, son nuestros padres quienes deciden y responden ante nuestro rostro, es nuestra otredad la que les llama a dar respuesta y nos cuidan, nos protegen. Acto de alteridad humana que está en la historia y en el infinito (Levinas, 2012).

Sin embargo la pregunta vuelve a estar en la palestra de la reflexión filosófica en especial sobre la ética. ¿Dónde inicia la ética levinasiana? ¿En la mismidad? ¿En la otredad? La ética es filosofía primera por ser fundamento de la otredad y por enajenarme de mi mismidad para ser rehén del otro. Sin embargo soy responsable sin el acto, sin tiempo ni espacio. Estoy consagrado al otro incluso antes de ejercer mi libertad, mi tiempo, mi ser (Levinas, 2006).

¿Cómo ejercer esta ética en el momento actual desde la mirada y el rostro? Byung Chul-Han en su libro *La expulsión de lo distinto* enmarca las situaciones actuales en las que la alteridad se desmorona o ha tomado un significado diferente, atópico como lo designada el filósofo. La igualdad pesa más que la extrañeza y lo distinto es expulsado a causa del miedo. Impuesto, y desarticulado (Chul-Han, 2017). Así el mapa de la fenomenología nos lleva a incursionar en un desafío para comprender la respuesta desde la otredad y la alteridad como camino ético. ¿Cómo atañe esto en el personalismo actual, desde la humanidad del rostro sin la especificidad del acto y la intencionalidad?

La alteridad como análisis del ser

Para Levinas el rostro del Otro nos hace su rehén, nos responsabiliza, pero ¿cómo llegamos a él en alteridad?. Por lo que debe quedar claro que, como lo dice Levinas en una entrevista cuando le preguntan sobre la fenomenología del rostro, a lo que muy claramente dice que no hay una "fenomenología" del rostro, pues no es un objeto concreto como tal sino que está, es.

> …Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos![3]

Así comprendiendo que la base de la alteridad es la ética nos ligamos a pensar como Levinas en su libro *Dios, la muerte y el tiempo*, donde sostiene que la ética incluso es antes de ser. Como si hubiera un círculo infinito en la relación. No como si fuera de ida o vuelta o una estructura lineal, sino circular que nace en el infinito y que no se agota jamás pues su misma fuerza gravitacional le permite la fuerza de la relación en diálogo. No es un diálogo de dos, no son un tú y un yo que se retraen al hablar o al presentarse físicamente, esto los supera en el tiempo y en el espacio, los excede en su propia existencia. Cuando entramos en el círculo en este acontecer incluso la muerte no es el final sino parte del proceso de relación, ni el nacer un inicio (Levinas, 2016). En este proceso de significaciones no hay lenguaje que posibilite un entendimiento mayor sino la ética. Ese acceso al rostro desnudo y pobre que me afecta y me altera, me provoca y me hace es profundamente ético.

El carácter trascendente del ser en Levinas es por la comprensión de la otredad como lo que me excede es decir luchar por escapar de nuestra condición, cosa que es profundamente laboriosa, dolorosa y

3 Entrevista de Philipe Nemo a Levinas. *Ethics and Infinity: Dialogues of Emmanuel Levinas and Philippe Nem*o (1984). Disponible en https://goo.gl/xhbgKz

ligada en ocasiones al fracaso. Este carácter trascendente del ser se frena por la "insuficiencia de la subjetividad" para trascenderse a sí misma, situación límite si recordamos que Heidegger nos habla de lo imposible de salir del mundo, o encontrarnos "fuera" de él, si vamos más lejos, el ser humano no podría trascender su propia subjetividad cosa que cuestiona la trascendencia. Este carácter de excedencia se muestra como una enérgica fuerza ética que arranca del ser la autonomía y le brinda al mismo ser una posibilidad. El "no matarás" que arrebata a la locura de no hacer de lo violento un lenguaje, trasciende la idea condicionada a la cual la especie humana se inclina. Es la alteridad y la ética una salida esperanzadora. Ser o no ser ya no es el dilema absoluto, sino responder o no frente al otro como excedencia de ser para alcanzar un carácter menos subjetivo y así involucrar a la trascendencia en este juego perpetuo de la existencia (Watson, 2014, pp. 457-459).

Hasta aquí tres elementos claves: alteridad, ética y trascendencia, con estrategias ligadas a la libertad de ser como son la responsividad y la estructura de la otredad como infinita. Este carácter de la libertad lo expresa Levinas en uno de sus libros ligados a su "estado" teológico, siendo este presupuesto una crítica a su filosofía, pues se liga a otra tradición que se desprende de la tradicional griega y ontológica para situarse desde la tradición talmúdica judía, cuestión que amerita una consideración de carácter teológico que sin embargo para nuestro estudio no le quita nada a su esencia filosófica "sino al contrario" le da fortaleza a su carácter emprendedor y original. En especial porque la perspectiva del encuentro con Dios y con el otro va ligado a la praxis (Levinas, 2008, pp. 395-416).

Más Levinas no se queda en un ambiente teológico más si cabe la expresión "saca" de esa tradición el valor del otro, del extraño, el extranjero, el sin rostro para devolverle la mirada y desde la filosofía aportarle una comprensión válida para la el infinito y la trascendencia, de la totalidad y la subjetividad. No hay mezcla continua o difusa, sino la plena comprensión que el ser no es solamente la totalidad sino que "abarca" cuando se excede a sí mismo al infinito,

y este abarcamiento no es de apropiación, ni de donación, el autor de Totalidad e Infinito lo llama rehén del otro. Tal vez buscando un enlace para mi propia comprensión, la posibilidad frente la sumisión Islámica de la palabra musulmán permita entender este acallamiento del ser frente al Otro, el grande, el innombrable, o en la tradición cristiana la obediencia plena a la voluntad del Padre como totalmente otro en el cual me fundo en libertad sumisa y austera.

La responsabilidad como respuesta

Responder como un acto ético es salir de sí mismo o vivir para sí en un acto de responsabilidad irrecusable e intransferible como muy bien lo anota el siguiente párrafo de Levinas:

> Esta inversión humana del en-sí y del para-sí, del –cada cual para sí mismo– en un yo ético, en la prioridad del para-otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica por un yo que en tal caso es sin duda único, pero único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre –irrecusable e intransferible–, esta inversión radical se produce en lo que llamamos encuentro con el rostro del otro. (Levinas, 1993, pp. 249-255).

Si se vive solo para sí es imposible el encuentro, la respuesta, la responsividad o responsabilidad desde y por el otro. Con respecto a la respuesta y su intencionalidad es necesario enfrentarla con la realidad de la conciencia, encontrando en Miguel García-Baró una presentación del problema:

> La teoría acerca de la intencionalidad de la conciencia es el nudo central de todos los problemas de la filosofía. El fenómeno sobre el que versa esta teoría es el modo, extraordinariamente admirable, como la conciencia revela el valor, la existencia y el contenido de todo cuanto es (García-Baró, 1991, pp. 247-269).

El tema de la conciencia interior o exterior que da paso al divorcio entrañable entre Husserl y Sartre en su perspectiva ontológica que recurren al Ego y el yo, mientras tanto Levinas nos hace voltear la mirada para ser conscientes de quien encuentra en mi conciencia

su propia conciencia es el otro, pero tiene viceversa, doble vía. La intencionalidad es ética y la realidad se percibe en la mirada, no la que mira el ser sino de la que es mirada. La mirada como vehículo de vergüenza, de crecimiento, de pasividad o de respuesta. "El "yo" se concibe como Yo y, sin embargo, sigue siendo único en la imposibilidad de sustraerse al otro hombre" (Levinas, 2016, p. 164). Es una vuelta que no sale del ser para representar sino que es el ser quien es cuestionado de algún modo en su propio proceder y existencia. La intencionalidad no es mía, no es una facultad absoluta del ser, en este caso la respuesta la he tenido en mí porque el otro ya ha respondido por mí sin tiempo, ni espacio, sino más allá, en la historia infinita.

Volteemos por un momento la página hacia Kant y la ética del deber, como un acto del sujeto que se reestructura en Levinas por la ética de la respuesta, en este caso el "deber" de responder no solo por sí mismo sino por el otro, se convierte en un acto que brota de la libertad personal descubierta en la presencialidad del otro, y este otro que nos impulsa a un deber requiere una respuesta por el que no tiene voz, por el que no puede responder, en este caso y muchas veces un embrión, un ser humano indefenso. No me atrevo a pensar que la otredad se manifiesta en un animal, o en la propia naturaleza, sin embargo me pregunto ¿Es posible ver el rostro más allá de la persona? ¿Puede ser la otredad un carácter ligado a lo natural? ¿No se confunde al ente con onto en este momento de la historia?

Como un ejemplo de esta confusión es el haber promovido e integrado en la Constitución del Ecuador a la cosmovisión indígena de los múltiples pueblos originarios del Ecuador, la Pacha Mama[4] y el Suma Kawsay (Buen vivir), en el cual se comprende que la tierra palpita como otro y "tiene" derechos. Es el hombre ecuatoriano quien racionaliza su papel en la tierra y otorga derecho a quien nos

4 En su libro presenta un pensar a la naturaleza como objeto a sujeto, una situación que provoca nuevos desafíos (Bautista, 2014).

ha dado el derecho a la vida como una respuesta profunda y entrañable para responder por ella.

De la Constitución del 2008:

> Artículo 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Sin embargo es posible pasar de un antropocentrismo profundamente egoísta a una relación más "compasiva" con aquello que nos excede, que no somos pero que nos hace, y en este caso el espíritu de la naturaleza en las cosmovisiones andinas, es otra vereda por donde nuestro pensar puede transitar, por lo tanto la confusión pretendida, muy bien puede fortalecer los grades de humanidad y ética si se comprenden como parte de una cosmovisión andina, a esto hace referencia Juan José Bautista en su estudio.

La respuesta frente a "los" desconocidos, es otra ingrata pero necesaria condición para despertar del olvido al que se ha sometido al otro y a sus rostros. Carretero en su artículo "El indigente trashumante" (León, 2009), y la interpelación de Chul-Han en *La expulsión de lo distinto* (2017, pp. 61-64) nos increpan en el absoluto dilema por el que ha sido puesto siempre en una posición de límite, sin poder ingresar al marco al cual le ha sometido la ontología del ser. El otro como relegado, el sometido, el espécimen raro de la evolución, el esclavizado, el indigente, el desconocido, el sin nombre, el innombrable. Y sin embargo este "sin rostro" nos ha hecho y ha respondido incluso sin antes haber conocido nuestro rostro ni habernos amado o descubierto en la mirada. El bien en el otro es la re estructura que debe recomponer la filosofía y el personalismo.

No hay respuesta desde el yo sino desde el otro hacia nosotros, siendo conscientes de esta inagotable fuente de exposición humana, es que podemos dar una respuesta ética con profunda alteridad. El

amor brota como agradecimiento al comprender la estructura del rostro del otro en mí. El suspiro no se arranca de mí, sino que es dado hacia mí en el otro que me retiene, sin el cual no puedo ser, en el cual estoy sometido. En mi mismidad se da la expulsión de aquello que es distinto, Ese otro que no quiero en mí y que es mi propia otredad, al que le someto y no quiero retenerlo, al que me contrapongo al desencarnarme de la otredad en mí.

La respuesta como soledad en mí, es un aparta-se indiferente de la comunidad que me habita. Un caminar desértico en la propia inseguridad y lejanía, en la tristeza y desamparo. ¿Es acaso esa sensación de vacío del otro en mí la que me impulsa a querer someterlo, usarlo, cosificarlo, despersonalizarlo, hacer un bien para mi bienestar inválido de respuesta?

Alteridad como respuesta y ética de la compasión

Al inicio de este artículo hemos invadido al lector con premisas Levinasianas, tal vez un tanto desconcertantes. Hacia donde me lleva este río inagotable de la otredad si no es al otro, sin embargo como ya lo hemos notado y percibido no hay un yo sin la conciencia plena de la comprensión del otro en mí.

La alteridad como respuesta es responsabilidad. Sin embargo, cuál es la pregunta? ¿Hacerse responsable de qué? ¿Responder por el otro en qué sentido? ¿No es capaz el otro de responder por sí mismo? ¿Quién soy yo para creerme capaz de responder por el otro? Su amo, su sirviente, su interlocutor. No tiene voz el otro y derechos para defenderse…

Para dar respuesta hay que desprender el catalogar al otro desde su rostro simbólico o condicionado, dentro de la sociedad donde cumple un rol o se lo estandariza. Ese rostro concreto como "forma social (Sabido, 2009, p. 34) no me ayuda en el plano filosófico. Es el rostro no como ser en concreto sino como infinitud donde nuestro propio ser se devela. Es como totalidad este evento en el cuál todo se puede dar y que sin embargo es arrastrado a la infinitud del otro. Si pudiera expre-

sarse esta respuesta no ejecutaría libertad, ni decisión pues estamos en ella desde la sumisión mismo de la corporalidad y la materia al tiempo y al espacio. La misma libertad trasciende a una respuesta porque si respondiera se condicionaría y ya no sería libertad. Responsividad es el otro en mí que no necesita de voz, ni de ideas, ni de preguntas para responderse. La responsividad no es responsabilidad como acto o como intención es como el "Dasein" de Heidegger, un estado perpetuo frente a la existencia humana por la cual transitamos. El acto ético si se pudiera darle un estado de acto, sin querer estacionarlo en una breve respuesta o decisión que se estaciona en un tiempo limitado y en un espacio concreto, no existe. No hay acto ético o respuesta ética para Levinas. La ética es en sí misma la filosofía y es primera porque nos adentra a la sabiduría del amor. El acto ético primordial es esta fuente inagotable de existencia conocida como amor y que en presencia de la otredad donde permanece el lenguaje se delata a sí mismo como compasión. El ser se apasiona en conjunto o en comunión con la otredad que le habita y de la cual es rehén. Su respuesta es un acto vital donde la esencia de la significatividad es el sentido pleno de la existencia no solo individual sino humana, y posiblemente no solo humana sino como participando de la existencia plena del universo. Ese rostro se concretiza en esa totalidad infinita donde habitamos sin presente, ni pasado, ni futuro, sino donde simplemente somos juntos.

El tiempo como limitación del ser o el espacio como acto dejan de ser un evento aislado para convertirse en un aspecto envolvente del ser y de la otredad en mí, pues como lo menciona Levinas y considera que el tiempo no existe por ejemplo cuando hay perdón o cuando la misericordia hace su aparecimiento. El perdón destroza el tiempo y el espacio, lo destruye y lo desmorona, lo revitaliza y lo renueva, le deja sin espacio y sin tiempo, le hace mortal y lo detiene y la misericordia no compone ni destruye emerge a una nueva estructura de ser. Ya no hay desconocido ni rasgos sociales que puedan limitarlo. A La misericordia no le es necesario ninguna estructura de clase para parecer. Destruye todo catálogo y toda apariencia. Es el fuego que quema la boca del profeta Jeremías porque arrebata el miedo, la edad y la inseguridad.

Entre la otredad y el antropocentrismo, la persona

Básicamente la fenomenología del otro y la base ética fundacional de la ética Levinasiana nos expulsa del pensar a sí mismo como antropocentrismo ontológico, por este motivo dentro de los nuevos estudios se toma en cuenta los fundamentos antropológicos para y hacia la persona y la humanidad, así mismo se presenta en la actualidad una bioética del personalismo buscando siempre la defensa de la dignidad de la persona. Por otro lado es necesario dejar de fragmentar el estudio de la persona humana y tampoco una desestructura sintética, sino una síntesis holística que comprende a la persona desde toda su estructura, por supuesto tomando en cuenta que el hombre sigue siendo un misterio y una complejidad (Burgos, 2016).

No hay una contraposición entre la otredad y la persona. El quien es identificativo como totalidad y el otro es quien en sí mismo. Cuando se habla de la persona no solo se piensa desde un quien sino desde otro-quien que me habita en mi subjetividad. El mundo interior del sujeto se complementa con la otredad que ha sido y se va construyendo con la realidad del otro. Ser persona no es un sí mismo, acceden a mí también a través del otro, sin embargo la subjetividad si bien es cierto es aportada desde el otro, es ese espacio donde idénticamente soy yo y respondo. Y también puedo no responder por mi libertad que es absoluta. Entonces es parte de esa decisión también la indiferencia y la falta de humanidad. No es un acto externo la maldad nace también en la no respuesta del otro y hacia el otro desde mi libertad. El mundo interior ese lugar casi "sagrado" sacro permanente y desnudo para sí mismo me arranca hacía el sentido de la vida y de la existencia. Ese lugar donde el rostro del Alguien se hace experiencia y no es algo solo intuitivo o elucubración. Entonces la experiencia de sentido como nos invita a la vida Grondin en las últimas líneas de su libro sobre el sentido de la vida, cuando habla de la trascendencia de sí, nos invita a vivir como esperanza, una esperanza que es capaz de aceptar la justicia sin bien, solo por el bien que le habita. Y a hacer lo que es bondadoso solo por el hecho de ser el bien en sí mimo. Es decir una esperanza que

totaliza mi respuesta. Este bien que nace del sentido de la vida y de la misma esencia del ser humano y esté bien que “me habita” está en la misma esencia del otro, ese bien también me ha sido dado porque hay bien en el otro (Grondin, 2011, pp. 151-157).

En esta posición de ser persona como libertad y hacer de mí mismo lo que elijo ser y poder disponer de mí mismo puede contribuir a un estado de anarquismo contemporáneo y psicológico de la sociedad actual o lo que percibimos. Es así que el personalismo puede caer también en una posibilidad de autodeterminación que contribuye a la indiferencia, al egoísmo y a la falta de compasión que no reacciona frente al sufrimiento e incluso frente a la esperanza y el bien que me brinda el otro. Parece que la elección de la libertad de lo que quiero ser y de la ética como sabiduría del amor nos permite no una elección sobre lo que pretendo ser sino sobre lo que soy, el bien en mí y el bien del otro en mí por mi situación de rehén. No es entonces solo una libertad ligada al querer ser alguien sino sobre el ser que soy en el bien de mi totalidad ligada al infinito en una ética que posibilita una trascendencia del propio ser como humanidad y no solo como ser individual. Lo holístico no es comprender solo la naturaleza humana sino la esencia absoluta de la humanidad la cual me es dada como gracia, don o regalo y con la cual respondo como tarea y construcción en comunidad y compromiso.

A manera de conclusión

Parados frente al mundo, llevando en sí no solo al otro sino a la historia y el futuro humano.

Ahí de pie frente a lo que creemos que es la realidad y lo que observamos como interacción humana. Y a pesar de ser no queremos ser sino ser otros. Distinto a mí. Es una manera de otredad y de alteridad “marketizada” vendida como espectro de nosotros mismos, pero que no es real. Con esta “seudo tragedia” a lo Schopenhauer no podemos ver claro el rastro de la humanidad. Estamos invitados a destaparnos el rostro para ver la mirada de manera precisa y limpia. Habrá que lavar

los ojos para ver el rastro del rostro que nos han dejado ver y que nos permiten comprender, si logramos alcanzar el inicio del camino.

Requiere valentía, capacidad de diálogo y encuentro, capacidad de solidaridad y compasión, capacidad de perdón, empatía y misericordia. Capacidad de internalizarse en la propia subjetividad para descubrir el bien que nos habita. Capacidad de aceptar la otredad no en el otro sino en mí. Capacidad para aceptar la sabiduría del amor como ética que nos invita a desprendernos del tiempo y de la trascendencia como espacio, o como visión a futuro esperanzada en un futuro incierto, sino bajo la comprensión profunda de que permanecemos en la trascendencia de nuestro propio ser.

Que es posible una revitalización de la persona desde la otredad y la responsividad no lo sé… No creo ya que haya que revitalizarse cuando se vive. Vivir es lo absolutamente necesario. Abrir los ojos al nacer ya es una respuesta, respirar es hacerse cargo del mundo. El oxígeno pasa por mí y hasta vive un cambio. Todo en mí es respuesta. Al vivir respondo al amor, al morir respondo al amor. Respondo a la vida. No solo se responde a la otredad sino desde la otredad porque nos habita. Y se responde a Dios: “Ir más allá de lo humano hacia lo divino. Captar lo Eterno en lo humano” (Levinas, 2013). Responder también es callar y el silencio es una respuesta, como llorar o cantar, en la praxis. Así como responder también es el dolor. Tenemos derecho al dolor en un mundo donde nos obliga a sonreír y “estar bien” como perpetuidad. Tenemos derecho a nuestra otredad.

No queda duda que la Otredad nos aporta un sentido de la vida desde otra vereda, desde una óptica y una tradición, que no es solo la griega, sin embargo en Latinoamérica queda pendiente, desde el plano investigativo el estudio de estas categorías como la alteridad, la mirada, el rostro, la otredad, la totalidad, el infinito en nuestra tradición pre colombina. Ligada a las culturas milenarias de nuestros pueblos. La comprensión de la persona en la actualidad latinoamericana tiene una comprensión sinérgica Europeo céntrica, griega, ju-

deo-cristiana y de religiosidad multicultural de pueblos ancestrales que aún siguen vigentes en las tradiciones culturales.

No se puede dejar de lado, además, el hecho de que los avances tecnológicos como se los mencionó al inicio de este análisis y reflexión desde la alteridad y la otredad nos abren una interrogante sobre el otro como tecnología o como evolutis ¿Podría ser un robot en un futuro considerado persona, con derechos y capacidad de diálogo? Posiblemente la respuesta primera es no. ¿Podría amar un robot? ¿Podría personalizarse un artefacto electrónico? San Juan de la Cruz decía que "el amor no está en el ser que ama sino en el ser amado" (de la Cruz, siglo XVI) Si algún momento en un futuro los horizontes de la conciencia son superados ¿podría ser considerado un onto la máquina humana creada por los humanos? ¿Habrá la posibilidad de totalidad y de infinito fuera de la conciencia humana y de la persona-homo-hombre?

Bibliografía

Bautista, J. (2014). ¿Qué significa *pensar desde América Latina*? Madrid: Akal.
Burgos, J.M. (2016). *Las miradas del personalismo en el siglo XXI*. Conferencia dictada en el Instituto Emmanuel Mounier, Buenos Aires, Argentina. 15 de septiembre. Disponible en: https://goo.gl/6BxT4m
Chul-Han, B. (2014). *Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
_____ (2017). *La expulsión de lo distinto (1 edición digital)*. Barcelona: Herder.
Constitución de la República del Ecuador (2008).
De la Cruz, J. (siglo XVI). *Canto espiritual* A.
Entrevista de Philipe Nemo a Levinas. *Ethics and Infinity: Dialogues of Emmanuel Levinas and Philippe Nemo* (1984). Disponible en: https://goo.gl/qaMX3a
García, J. (2010). Sufrimiento, verdad y justicia. *Alpha, 30*, 169-180.
García-Baró, M. (1991). Introducción a un tratado de filosofía primera. *Revista de filosofía 3ª época, IV*(6), 247-269. Madrid: Complutense.
Grondin, J. (2011). *Del sentido de la vida*. Barcelona: Herder.
Henriquez, J. y Gullans, S. (2010). *Homo Evolutis*. México: New Word City.

León, E. (Ed.). (2009). *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Anthropos Editorial. Universidad Autónoma de México.

Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro (en diálogos sobre pensar en otro)*. Pre-textos.

_____ (2006). Ética como filosofía primera. *A parte Rei, 43*,18.

_____ (2008). *Dificil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.

_____ (2012). *Totalidad e infinito* (segunda edición). Salamanca: Sígueme.

_____ (2013). *Escritos Inéditos 1*. Madrid: Trotta.

_____ (2016). *Dios, la muerte y el tiempo (sexta edición)*. Madrid: Cátedra.

Sabido, O. (2009). *El extraño. Los rostros del Otro*. Anthropos, Universidad Autónoma de México.

Santos, M. (2004). *Por otra globalización: del pensamiento* único a la conciencia universal. Bogotá: Andrés Bello.

Sudar, P. (1979). ¿El amor a la sabiduría o la sabiduría del amor? En diálogo con Emmanuel Levinas. *Dialnet*, 64.

Watson, P. (2014). *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*. Barcelona: Crítica.

Ética y responsabilidad social y su aplicación en gestión de herramientas administrativas en el Centro de Privación Provisional de la Libertad, Guayaquil-Ecuador

José Miguel Peláez Freire[1]
José Rojas Bedoya[2]

Resumen

La presente investigación es extensionista. El tipo de investigación posee un enfoque mixto ya que se combinan elementos cuantitativos propios de las ciencias administrativas y cualitativos propios de las ciencias sociales, al tratarse de las relaciones que se van a establecer entre los participantes, el alcance de la investigación es de tipo explicativo, ya que no solo se recrean las características visibles a simple vista en el proceso de capacitación, sino que se explica el comportamiento, las conductas y las transformaciones que se evidencian en los sujetos. el diseño es no experimental porque no se trata de un experimento,

1 Candidato a Doctorado en Teología Civil – UPB- Medellín. Magister en Gerencia Educativa - Magister en Teología Docente de la Pastoral Universitaria, Universidad Politécnica Salesiana de Guayaquil. jpelaez@ups.edu.ec

2 Doctor en Teología, Pontificia Universitas Angelus- Roma, Italia. Profesional del Área de Bienestar del Aprendiz – SENA – Medellín – Colombia. joserojasbedoya@gmail.com

sino de contribuir a la gestión del conocimiento con herramientas administrativas para formar capacidades, habilidades gerenciales en los internos privados de libertad, desde un enfoque humanístico.

Persona y empresa actualmente no son sinónimos de generar cambios, la empresa se ubica en primer lugar dejando de lado el valor del ser humano y su influencia como valor en la empresa, esta ponencia pretende aportar a tener una mirada más humana al ámbito organizacional empresarial, partiendo desde una experiencia formativa con personas privadas de la libertad, facilitándoles herramientas que les permita en un futuro hacer empresa desde una visión más humana, pero no solo como un beneficio económico y productivo.

Palabras claves: Responsabilidad social, ética social, gestión, administración, economía de comunión.

Abstract

The present investigation is extensionist. The type of research has a mixed approach since it combines quantitative elements typical of the administrative and qualitative sciences of the social sciences, when dealing with the relationships that are to be established among the participants, the scope of the research is of an explanatory type , Since not only the characteristics visible to the naked eye are recreated in the training process, but also the behavior, behaviors and transformations that are evidenced in the subjects, the design is non-experimental because it is not an experiment , But to contribute to the management of knowledge in administrative tools to build capacities in inmates deprived of liberty.

Keywords: Social responsibility, social ethics, management, administration, economy of communion.

Introducción

El Centro de Privación Provisional de la Libertad de Guayaquil-Ecuador (CPPLG) cuenta con 400 personas privadas de libertad, el 80%

es por pago alimenticio a sus hijos y el 20% por contravenciones por escándalos en la vía pública. Así mismo el 90% no son profesionales.

El tiempo de permanencia promedio para los apremios es de 30 a 60 días, mientras que para las contravenciones es de 10 a 21 días. La edad promedio de 22 a 42 años, lo que quiere decir que es una población relativamente joven la que hay que reincorporar a la sociedad, máxime cuando se conoce además que el 10% de la población interna posee profesión, el 50% tiene algún tipo de oficio y el 40% culminó el bachillerato. Un sistema de capacitación mediante las herramientas de la administración permitirá formar capacidades, desarrollar habilidades, destrezas y mejorar el nivel de vida de los sujetos, una vez reincorporados a la sociedad.

Kant fomenta una lectura marcada en la dignidad humana en la que propone aspectos relevantes como es “la constatación empírica de la problemática en estudio ha develado la siguiente situación problematizante, que sin constituir el problema en sí lo condiciona, y consiste en que a pesar de los esfuerzos realizados por las instituciones educativas por contribuir a un mayor conocimiento y desarrollo de habilidades en función de la transformación social de los sujetos involucrados, en muchos casos la realidad ha estado caracterizada por una débil articulación de estas, como de los sectores vulnerables, por lo que la realización de acciones con carácter integrador e interdisciplinar son aisladas, de forma irregular, sistémicas, en tanto no se sustentan en una estructura secuenciada y dinámica para promover la construcción de saberes de los sujetos involucrados a partir de su propia realidad, lo que se refleja de forma negativa en lo cognitivo y en su modo de actuación.

Estas limitaciones van provocando la inexistencia de un proceso para propiciar conocimientos y desarrollo de habilidades, desde las herramientas de la Administración.

Urge entonces iniciar un trabajo dirigido, a propiciar un cambio en la actitud de las personas que son infractoras, apoyado por acciones que involucren a familiares y demás miembros de la sociedad.

Se debe tomar en cuenta el valor de la persona, es decir desde su dignidad, hablar de productividad y economía e incluso de la misma sociedad, se debe partir de la persona y de sus valores intrínsecos, en la que no es una máquina de producción o solo entes de producción.

Kant distingue claramente entre "valor" y "dignidad". Concibe la "dignidad" como un valor intrínseco de la persona moral, la cual no admite equivalentes. La dignidad no debe ser confundida con ninguna *cosa*, con ninguna *mercancía*, dado que no se trata de nada útil ni intercambiable o provechoso. Lo que puede ser reemplazado y sustituido no posee dignidad, sino *precio*. Cuando a una persona se le pone precio se la trata como a una mercancía. "*Persona* es el sujeto cuyas acciones son *imputables* (…) Una cosa es algo que no es susceptible de imputación" (Michelini, 2010, p. 36). De ahí que la ética, según Kant, llegue sólo hasta "los límites de los deberes recíprocos de los hombres" (p. 36).

En cuanto ser dotado de razón y voluntad libre, el ser humano es un fin en sí mismo, que, a su vez, puede proponerse fines. Es un ser capaz de hacerse preguntas morales, de discernir entre lo justo y lo injusto, de distinguir entre acciones morales e inmorales, y de obrar según principios morales, es decir, de obrar de forma responsable. Los seres moralmente imputables son fines en sí mismos, esto es, son seres *autónomos* y merecen un *respeto incondicionado*. El valor de la persona no remite al mercado ni a apreciaciones meramente subjetivas (de conveniencia, de utilidad, etcétera), sino que proviene de la dignidad que le es inherente a los seres racionales libres y autónomos.

En consecuencia, la *autonomía moral* es el concepto central con que Kant caracteriza al ser humano y constituye el fundamento de la dignidad humana: "La *autonomía*, es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional".

Kant resalta el valor del ser humano, lo ve desde su dimensión integral, ve el valor de sí mismo en su dignidad, se ve valorada que toda acción del ser humano tiene por mínima que sea aportara a

toda gestión que realice en favor de otro ser humano, la capacidad de encontrarse con otros y de relacionarse lo hace ver mejor y más ser humano y por ende su dignidad se verá engrandecida.

El ser humano no es solo útil desde un punto de vista de producción económica, es útil por el simple hecho de existir , sostener que el ser humano no es "algo" , sino "alguien", rompe el paradigma de cómo se lo ve actualmente, comparado con todo como si se tratase de un objeto o una máquina de hacer, mas no de Ser.

Los aportes de Stob, tendrán dos momentos importantes: primero, la ética como parte de la individualidad, y segundo, el desenvolvimiento del ser humano en esa misma relación.

Podemos decir que la tesis central de Stob es: "La ética se enfoca sobre el individuo porque sólo el individuo es verdaderamente personal y por lo tanto un auténtico agente moral" (Roldán, 2005). Trata de eludir la crítica hacia el latente individualismo que surge de sus palabras y entonces dice: "Es obvio que no estoy abogando por el tipo de Individualismo que sostiene que uno es responsable sólo por aquello que ha hecho con sus propias manos o en su propia persona".[3] En el encuentro con el otro, podemos decir que el individuo conoce su propia alteridad, ya que el principio de la ética social nos ayuda a conocernos como personas en relación con los demás.

El proyecto llevó a cabo una metodología que fue empleada bajo una sistematización teórica-práctica, consultando fuentes bibliográficas como libros, periódicos y documentos de instituciones,

3 La ética social se ocupa de la conducta moral de los individuos así como de las realidades colectivas e individuales. Su preocupación por el individuo es, sin embargo, de una clase especial; es calificada socialmente. Contempla al individuo no meramente como la personalidad centrada que es, no específicamente como uno que responde sin ninguna mediación explícita al prójimo que, en su soledad o en su pluralidad indeterminada, lo confronta directamente. Más bien lo contempla como a quien da una respuesta individual a una comunidad personalista

empleando el análisis y la síntesis, la inducción y la deducción, para procesar la información. Los resultados se enmarcan en la importancia de la incidencia desde principios éticos teológicos y de responsabilidad social y su aplicación al conocimiento en Gestión de herramientas administrativas para el Centro de Privación Provisional de la Libertad, Guayaquil-Ecuador, por lo que estos actores deben involucrarse y socializar internamente los alcances de las mismas.

El debate debe generarse a partir de analizar en qué medida la incidencia de principios éticos teológicos y de responsabilidad social involucra a la sociedad para dar un equilibrio entre la gestión administrativa y desarrollo humano. Concluyendo que adoptar estrategias que generen la concientización necesaria, apoyándose de herramientas existentes dejadas de utilizar o que no han migrado tecnológicamente. Los objetivos del proyecto están alineados en la problemática de una Gestión Empresarial que carece de una ética teológica y de responsabilidad social integral, vivida desde una economía de comunión.

Responsabilidad social y dignidad humana

Según Díaz en su texto al hablar de la dignidad considera y sostiene que el ser humano tiene una dignidad que lo sobrepasa por ello plantea:

> Ya hemos hablado sobre la dignidad de la persona y su relación con la empresa. La segunda es responsable sólo si tutela permanentemente la primera. Ahora bien, las empresas tienen la responsabilidad imperativa de ofrecerle al trabajador oficios que lo dignifiquen y que al mismo tiempo creen beneficios de crecimiento social en términos de valores útiles para el progreso del mercado y de la sociedad. A este respecto afirma la Iglesia: "La Doctrina social ha subrayado la contribución que las empresas ofrecen a la valoración del trabajo, al crecimiento del sentido de responsabilidad personal y social, a la vida democrática, a los valores humanos útiles para el progreso del mercado y de la sociedad" (cfr. Díaz, 2009, p. 63).

Posibilitar el desarrollo integral significa que todas las dimensiones de lo humano son puestas en el lugar de reflexión de la vida empresarial.

El trabajo humano es un escenario de desarrollo. El reto de las empresas hoy consiste en conciliar justicia y equidad laboral que permitan un adecuado desarrollo personal del trabajador, con la productividad y la supervivencia propias del quehacer empresarial. Una empresa socialmente responsable crea beneficio social desde sus actores constitutivos (empleados, administradores, clientes, proveedores), hasta la comunidad social y global que impacta con su producto de manera directa o indirecta (Díaz, 2009, p. 64).

Este impacto debe ser medible en términos de valor en tanto que dentro de la empresa no se debe aprender a ser sólo un buen cerrajero, un buen telefonista, un buen contador (técnica), sino llegar a ser buen ser humano (ética). La implicación significativa de la acción ética es trascendente en otros sujetos de la sociedad e inmanente a la propia persona que trabaja en la empresa.

El desafío de construir una empresa debe centrarse en el valor del ser humano, urge en este tiempo donde la realidad más que nunca se convierte muy difícil el volver y cambiar el pensamiento de aquellos que la dirigen en una gerencia por departamentos y áreas a fines , ya que la visión empresarial es solo medir los efectos de calidad y productividad y consolidar los niveles de producción, calidad que se ve en el cumplimiento y el bienestar de la empresa, mas no de los clientes internos que forman parte de ella.

La responsabilidad social en América Latina no solo corresponde a un ente empresarial sino a toda una sociedad. La preocupación por los impactos sociales, ambientales y económicos que genera una organización o empresa se ha acentuado en los últimos tiempos. ¿Estamos provocando un desarrollo que asegura el bienestar de todos con los que nos relacionamos? ¿Estamos contribuyendo al calentamiento global y a incrementar el riesgo de la vida en nuestro planeta? Nuestro despliegue, ¿contribuye a generar nuevas oportunidades de empleo y de negocios que facilitan la reducción de la pobreza? ¿Qué estamos haciendo para mitigar, reducir o eliminar esos riesgos? ¿Es suficiente llevar adelante acciones filantrópicas?

Nos encontramos en un momento de la historia de la humanidad en el que nuestro comportamiento, los valores que llevamos a la práctica a través de las maneras que producimos, y, en general, nuestra ética, adquieren una significación crucial. Hoy no se puede ser socialmente responsable si no aspiramos a un desarrollo sostenible; es decir, si nuestra cultura, nuestras conductas diarias y nuestras lógicas económicas, ambientales y sociales no se encuentran coherentemente alineadas. Nos enfrentamos al desafío de plasmar desde nuestras empresas y organizaciones una ética de responsabilidad social (Peinado-Vara, 2011).

En un inicio es importante señalar que esta toma de conciencia y de reflexión sobre la responsabilidad que las empresas tienen sobre la sociedad ha atrasado en llegar. Es de vital importancia para su efecto probablemente queda mucho camino por transitar y, lo que es más, está por ver si en el contexto de “crisis” se mantiene conservar la opinión de que las responsabilidades de las empresas no son únicamente un ente económico. Será muy importante que estas estrategias sean mantenidas incluso en los momentos más complicados, esto dará una autentica medida de hasta qué punto se interioriza estas ideas.

En ningún caso pueda considerarse que estas normas, que no dejan de ser de perfil voluntario, puedan ser similares de otras obligaciones para con la sociedad. Por otro lado la importancia de comprender el requerimiento de respetar a las personas, ya sean clientes internos y externos, accionistas y trabajadores, entre otros.

Por último, es anhelado que los sistemas de gestión que integran las declaraciones de valores, los códigos de ética, las normas o políticas de empresa entre otras, realmente se asuman como propias en las organizaciones y se adopten todas las medidas proactivas necesarias, para que así se trasmitan verdaderamente a la sociedad, y no termine siendo la responsabilidad social empresarial una mera declaración de buenas personas y bien intencionada.

El proyecto y sus productos

El proyecto permitió la sistematización teórica de los referentes que sustentan el proceso de gestión del conocimiento en herramientas de la administración, para los privados de libertad. así como el respectivo diagnóstico sobre las necesidades de capacitación en herramientas administrativas que presentan los internos privados de libertad, para finalmente generar un plan de acciones que mediante sus componentes (Cursos, talleres, módulos o materias) contribuya a formar capacidades, habilidades, destrezas en lo sujetos sobre el proceso de gestión del conocimiento en herramientas de administración.

Criterios de seguimiento y evaluación del proyecto

El seguimiento y evaluación del proyecto es de gran importancia para su éxito, no se puede esperar al final para evaluar, por lo que se llevará a cabo por los colaboradores y estudiantes involucrados a partir del diagnóstico inicial como punto de partida, la evaluación de seguimiento se realizará a partir de los resultados e indicadores planteados, así como las técnicas que se emplearán en el transcurso de la ejecución del proyecto en cada módulo o materia que se imparta y se presentará una evaluación e informe final con los resultados e impactos que evidencian transformación en comparación con el diagnóstico inicial, así como la ejecución del presupuesto asignado.

Cuadro 1
De acompañamiento

Objetivos específicos	Indicador	Meta
1. Sistematizar los elementos teóricos que fundamentan el proceso de gestión del conocimiento en herramientas administrativas.	Cantidad de materiales elaborados y presentados por los investigadores. % que se utilizan en las acciones de capacitación que se realizan.	Fundamentar con los materiales de apoyo, la difusión de la información.
2. Implementar un sistema de acciones en herramientas administrativas que de forma secuenciada y dinámica contribuya a formar capacidades en los internos privados de libertad.	Número final de Módulos o Materias que se impartirán. % de acciones y/o cursos, talleres planificados. % de ellos realizados realmente. % de acciones propias de la institución docente. % en que contribuye la UPS al desarrollo de las acciones. % de acciones por parte del resto de las instituciones participantes.	El sistema de acciones que se presenta satisface las expectativas de los participantes en un 90 %.
3. Evaluar las transformaciones ocurridas a través del seguimiento y monitoreo del proceso.	No. total de visitas realizadas al Centro de Privación Provisional de la Libertad. No. de internos capacitados realmente. % de ellos que son mujeres. % de ellos que son hombres. % de asistencia a los cursos. % de internos que culminan los cursos iniciados. (Retención) Reforzamiento de valores como puntualidad, disciplina. (Por módulo) % de participación individual. No de compromisos asumidos. Habilidades adquiridas en herramientas administrativas.	Al menos el 50% de los internos culminan los cursos de capacitación. Lograr al menos el 80% de satisfacción.

	Nivel de satisfacción o conformidad de los internos con los conocimientos incorporados por cada curso, taller, módulo o materia recibida. Medida porcentual en la que las herramientas de la administración contribuyeron a la capacitación de los internos. Nivel de disposición a aplicarlo una vez devuelto a la sociedad. (% de internos que están dispuestos)	

Elaboración: Proyecto de Vinculación de la Universidad Politécnica Salesiana-Guayaquil

Cuadro 2
De desarrollo

Objetivo de desarrollo		Implementar un sistema de acciones en herramientas administrativas, para la gestión del conocimiento de los infractores del Centro de Privación Provisional de la Libertad, Guayaquil, que de forma sistémica, secuenciada y dinámica contribuya a la transformación cognitiva y del modo de actuación de los sujetos involucrados en función del desarrollo comunitario y local.
Indicadores	1	25 Infractores se benefician de las capacitaciones.
	2	9 Personas entre docentes, estudiantes y personal de Centro de Privación Provisional de libertad mejoran sus habilidades en herramientas administrativas.
	3	25 personas mejoran sus habilidades sociales producto a la gestión del conocimiento en herramientas administrativas.
Objetivo específico 1		Sistematizar los elementos teóricos que fundamentan el proceso de gestión del conocimiento en herramientas administrativas.
Indicadores	4	Cantidad de materiales elaborados y presentados por los investigadores.
	5	50% que se utilizan en las acciones de capacitación que se realizan.

Objetivo específico 2		Implementar un sistema de acciones en herramientas administrativas que de forma secuenciada y dinámica contribuya a formar capacidades en los internos privados de libertad.
Indicadores	6	Número final de Módulos o Materias que se impartirán.
	7	50% de acciones y/o cursos, talleres planificados. 50% de ellos realizados realmente.
	8	% de acciones propias de la institución docente. % en que contribuye la UPS al desarrollo de las acciones.
	9	% de acciones por parte del resto de las instituciones participantes.
Objetivo específico 3		Evaluar las transformaciones ocurridas a través del seguimiento y monitoreo del proceso.
Indicadores	10	No total de visitas realizadas al Centro de Privación Provisional de Libertad.
	11	No de internos capacitados realmente. % de ellos que son mujeres. % de ellos que son hombres. % de asistencia a los cursos.
	12	% de internos que culminan los cursos iniciados.(Retención)
	13	Reforzamiento de valores como puntualidad, disciplina. (Por módulo) % de participación individual.
	14	No de compromisos asumidos. Habilidades adquiridas en herramientas administrativas.
	15	Nivel de satisfacción o conformidad de los internos con los conocimientos incorporados por cada curso, taller, módulo o materia recibida.
	16	Medida porcentual en la que las herramientas de la administración contribuyeron a la capacitación de los internos.
	17	Nivel de disposición a aplicarlo una vez devuelto a la sociedad. (% de internos que están dispuestos)

Elaboración: Proyecto de Vinculación de la Universidad Politécnica Salesiana, Guayaquil

Aportes de la Ética Teológica al proyecto

Siendo un proyecto diseñado en la Universidad Politécnica Salesiana sede Guayaquil-Ecuador, con carácter humanístico, promoción humana y evangelizador se sostiene desde los aportes de una Ética Teológica que busca la recta valoración del ser humano desde el enfoque moral sostén importante en los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente en sus cartas encíclicas, la *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI sobre "el desarrollo de los pueblos" en sus numerales 17, 18 donde se plantea un progreso de los pueblos pero desde el desarrollo de la persona como un deber comunitario, el estar al servicio de los demás y en la recta vivencia de los valores desde una escala en la que el eje central es la persona.

Deber comunitario

17.

Pero cada uno de los hombres es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera. No se trata sólo de este o aquel hombre, sino que todos los hombres están llamados a un pleno desarrollo. Nacen, crecen y mueren las civilizaciones. Pero, como las olas del mar durante el flujo de la marea van avanzando, cada una un poco más, sobre la arena de la playa, de igual manera la humanidad avanza por el camino de la historia. Herederos de pasadas generaciones, pero beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, nos hallamos obligados para con todos, y no podemos desentendernos de los que todavía vendrán a aumentar más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho a la vez que un beneficio para todos, es también un deber (Pablo, 1967, p. 5).

Es indudable que los valores han sido importantes en el magisterio, sus aportes han dado el inicio de una visión positiva de que la vivencia de los valores de la persona es posible.

Escala de valores

18.

Este crecimiento personal y comunitario correría peligro, si la verdadera escala de valores se alterase. Es legítimo el deseo de lo

> necesario, y trabajar para conseguirlo es un deber: *el que no quiera trabajar, que no coma.*[17] Pero la adquisición de bienes temporales puede convertirse en codicia, en deseo de tener cada vez más y llegar a la tentación de acrecentar el propio poder. La avaricia de las personas, de las familias y de las naciones puede alcanzar tanto a los más pobres como a los más ricos, suscitando, en unos y en otros, un materialismo que los ahoga (Pablo, 1967, p. 5).

El progreso exige una acción de conjunto en aspectos económicos, sociales y culturales. No se puede circunscribir a una evolución económica, sino que toca mirar al mayor potencial económico en su totalidad. Todo ser humano, toda persona posee el derecho de superarse y desplegar sus dones y crecer en cualquier contexto dentro de la sociedad. Cada persona es miembro de la sociedad indudablemente se debe a una comunidad, es de considerar que su trabajo es una necesidad, pero hay que evitar la voracidad, la avaricia, el fuerte deseo de tener y poseer donde lo ético y moral pasan a segundo plano. Un desarrollo autentico implica los más altos valores de la persona donde este se convierte en el principio y centro de toda gestión.

El Papa Benedicto XVI hace alusión de las consecuencias que tiene el asumir una mirada al ser humano y lo expresa en su carta encíclica Caritas in Veritate donde sostiene la importancia del bien común partiendo desde el Ser persona, se comprende que la promoción humana en beneficio de una sociedad marcada por la indiferencia es necesario el saber compartir no solo los bienes materiales, sino el bien personal dentro de este el conocimiento. En su numeral 7 enfatiza que el bien de una persona es el bien de los demás, lo que nos proyecta a una vivencia de una Economía de Comunión en las empresas.

> 7.
>
> Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese ‘todos nosotros’, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comu-

> nidad social [4]. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como polis, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales (XVI, Encíclica Caritas in Vertitate, 2009).

Benedicto XVI pretende asentar los valores más nobles que deben guiar el ejercicio de la economía, la política, las relaciones sociales, la técnica y los avances científicos, los medios de comunicación y otros temas de notabilidad en nuestra sociedad. Todas estas circunstancias deben estar al servicio del hombre, y deben servir para el progreso de todos los hombres y de todos los pueblos y de la persona humana, en todas sus extensiones, no sólo los aspectos materiales, sino también culturales y espirituales. No pueden estar sólo en función del beneficio personal, del beneficio de unos pocos, en deterioro de la miseria y empobrecimiento de otros. La encíclica esboza muchos temas en profundidad y requiere una atenta mirada sobre todo por parte de empresarios, economistas, políticos, trabajadores sindicales, y demás que con su trabajo diario y su esfuerzo intentan trabajar por el bien común, por la superación de la crisis económica y tienen una propuesta solidaria hacia los más pobres.

En la encíclica se dan criterios para dar frente y discernir los retos y obstáculos que plantean asuntos tan actuales como la globalización, el mercado financiero, la crisis económica, el problema del hambre en el mundo, la inmigración, el avance de la técnica y de la biotecnología y otras de más interés.

La ética social procede de la experiencia fusionada de alguien, de las personas y culturas con quien se relaciona en la cotidianidad, pero se debe partir de una pregunta base:

> ¿De qué se ocupa la ética social? Afirma Stob: La ética social se ocupa de la conducta moral de los individuos así como de las realidades colectivas y súper-individuales. Su preocupación por el individuo es, sin embargo, de una clase especial; es calificada socialmente. Contempla al individuo no meramente como la personalidad centrada que es, no específicamente como uno que responde sin ninguna mediación explícita al prójimo que, en su soledad o en su pluralidad indeterminada, lo confronta directamente. Más bien lo contempla como a quien da una respuesta individual a una comunidad super-individual Para Stob, hay cuatro tipos de problemas que caen dentro del campo de la ética social. A saber: Primero: El individuo y el Estado. El problema central aquí es cómo armonizar el interés del individuo y el de la comunidad. El problema surge porque los centros de vida y los propósitos individuales y colectivos, aunque independientes, están siempre en tensión; la libertad y la espontaneidad sostenidas por el uno son contrarrestadas por la autoridad y el orden sostenidos por el otro. La tarea moral aquí consiste en establecer arreglos sociales de tal forma que puedan evitar el desequilibrio en el conflicto Segundo. Relación individuo y organización o comunidad. Los puntos principales que surgen aquí se refieren a la existencia o a la no existencia de una base común para la deliberación y la acción, y la realidad y el significado de tales cosas como la responsabilidad conjunta, la culpa colectiva, la excepción de los efectos de la decisión mayoritaria por razón de conciencia, y otros parecidos Tercero: Relaciones entre organizaciones y comunidades. Típico de este tipo de problemas es la relación Iglesia y Estado. Aquí se deben tratar temas de asuntos económicos y políticos y formas de organización social: socialista, capitalista, comunista, Estado benefactor. Cuarto: Consecuencias de la pluralidad y de la unidad. Son los diversos modelos de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. En la Edad Media, la sociedad occidental logró cierta unidad bajo la hegemonía de la Iglesia que había alcanzado la cúspide del poder. Con el Renacimiento y la Reforma se da la diversidad religiosa y el pluralismo cultural y social (Roldán, 2006, p. 44).

La calidad de la ética es impulsada por una moral individual que se comprueba por la forma de actuar correcta o incorrecta, la ética social se centra más en lo que puede considerarse como un proceder adecuado de las personas como un todo, más que un comportamiento individual.

Sin embargo, ya que las personas distinguen las cosas de manera diferente, y las numerosas culturas favorecen creencias diferentes, lo que se considera adecuado para uno no necesariamente tiene serlo para otra persona. Por ello, la definición de la ética social como un incondicional puede ser bastante complejo.

Para que esta ética social sea más efectiva se requiere una aplicación no solo de los conocimientos empresariales, se requiere un compromiso en conjunto con los valores del ser humano y es ahí donde la propuesta de Chiara Lubich de "Economía de Comunión" en la empresas tiene su valor agregado para el favorecimiento no solo en el desarrollo económico de la empresa como tal, sino de quienes la conforman. es así que:

> Las empresas que adhieren al proyecto "Economía de Comunión", si bien operan en el mercado, se proponen como su razón de ser, hacer de la actividad económica un lugar de encuentro en el sentido más profundo del término, un lugar de "comunión". Una comunión entre los que tienen bienes y oportunidades económicas y los que no las tienen; comunión entre todos los sujetos que participan en diferentes modos en la misma actividad. Si es cierto que muchas veces la economía contribuye a crear barreras entre las clases sociales, estas empresas se comprometen en cambio: a) a destinar parte de las utilidades para aliviar directamente las necesidades más urgentes de personas que atraviesan situaciones de dificultad económica. b) a promover dentro de la empresa y con los clientes, proveedores, con la competencia, con la comunidad local e internacional, con la administración pública, relaciones leales y de confianza, con la mirada puesta en el interés general; c) a vivir y a difundir la cultura del dar, de la paz, de la legalidad, de atención al ambiente (hay que ser solidarios también con la Creación), todo esto dentro y fuera de la empresa (Lubich, 1999, p. 61).

Es con estos criterios que la gestión empresarial adquiere más que una responsabilidad social, es un compromiso con la comunidad toda, donde la Ética Teológica es aplicada en su máxima expresión siendo timonel y guía de una responsabilidad social bien llevada y como tal de la mano de una Economía del dar por el bien común, Economía que busca redescubrir la presencia de Dios en la Gestión

Empresarial en beneficio del ser humano, el cual obra dentro de ella para un beneficio de la actividad productiva, surgiendo de esta manera una economía que aporte desde la reflexión como un llamado a la conversión y a la exaltación de una conciencia de la misma Gestión Empresarial la cual con una visión cristiana favorece la relación con Dios y la comprensión con los hombres.

Conclusiones

La aplicación de herramientas administrativas a los privados de la Libertad tuvo éxito ya que los treinta estudiantes que iniciaron pudieron culminar el proyecto, obteniendo un certificado avalado por la Universidad Politécnica Salesiana sede Guayaquil, a través de su Proyecto de Vinculación con la Sociedad, en coordinación con el Ministerio de Justicia del Ecuador resaltando que el hacer empresa no es solo emprender, administrar, gerenciar un negocio y por ende hacer dinero y convertirse en entes productivos, hay algo más que es la materialización la misma que deteriorará la dignidad humana, y que como personas de empresas se tiene el deber ser, por aplicar y vivir coherentemente una responsabilidad social tanto a quienes la conforman, así como aquellas que se ven beneficiados de ella.

Finalmente, la Economía de la Comunión se vislumbra como la respuesta que requieren las empresas que hacen desde sus negocios un medio de encuentro con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación.

Bibliografía

Díaz, D. A. (junio de 2009). La responsabilidad social empresarial en la persepectiva de la Iglesia Católica. *Ciencias Estratégicas, 17*(21), 63. Disponible en: https://goo.gl/keJWUq.pdf (mayo 2017).

Lubich, C. (1999). ¿Es posible una teoría económica que humanice la economía? *Cultura y Sociedad*, 4. Disponible en: https://goo.gl/tnmNgW (agosto 2017).

Michelini, D.J. (2010). Dignidad humana en Kant y habermas. *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas, 12*, 41-49. Disponible en: https://goo.gl/Csxhc5 (mayo 2017).

Pablo, V. (1967). *Encíclica Popularum Progressio*. vatican.va. Disponible en: https://goo.gl/sphRDT

Peinado-Vara, A. V. (2011). *La responsabilidad social de la empresa en América Latina*. Fondo Multilateral de Inversiones (FOMIN). Disponible en: https://goo.gl/raZjPC (junio 2017).

Roldán, A. F. (2005). ¿Qué entendemos por ética social? www.teologos.com.ar, 10. Disponible en: https://goo.gl/3c9dhd

Roldán, A. F. (2006). *¿Qué entendemos por ética social? dos divisiones sobre el tema* (Vol. 5). Disponible en: https://goo.gl/V5mHWq (agosto 2017).

XVI, B. (2009). *Caritas in Veritate*. vatican.va. Disponible en: https://goo.gl/UxMz5C (junio 2017).

Una nueva mirada hacia la ética en la sexualidad y su impacto en la sociedad actual

José Miguel Peláez Freire[1]
Jeverson Santiago Quishpe Gaibor[2]
José Eduardo Paucar Paucar[3]

Resumen

En la actualidad la sociedad está llena de ideas liberales que dominan el comportamiento de las personas, ocasionando muchas veces una incorrecta comprensión de la sexualidad y una tendencia a confundir la ética con moralismo. Lo bueno y lo malo no depende de nuestras valoraciones subjetivas o sociales, sino que cada persona es consciente de lo que es bueno y malo, por ende, existen conductas sexuales buenas y otras malas; además, no se debe considerar a la ética ligada a creencias dogmáticas o religiosas, sino como algo independiente.

1 Magister en Gerencia Educativa. Magister en Teología Civil. Doctorando de PhD Teología Civil. Docente de la Carrera Ciencias Administrativas, Universidad Politécnica Salesiana de Guayaquil. jpelaez@ups.edu.ec
2 Doctorando de PhD Teología Civil. Docente de la Carrera de Pedagogía, Universidad Politécnica Salesiana de Quito. jquisphez@ups.edu.ec
3 Magíster en Gestión Educativa. Doctorando de PhD Teología Civil. Docente de la Carrera de Biotecnología de los Recursos Naturales. Universidad Politécnica Salesiana de Quito. jpaucar@ups.edu.ec

Al igual que cada función que tiene nuestro cuerpo la sexualidad tiene sus funciones que no podríamos decir a ciencia cierta que es buena o mala, depende de cómo cada persona la utilice, por ello el determinar qué es ético y qué no, dentro de la sexualidad depende de la formación que se haya obtenido. Si hablamos de conductas que no son éticas dentro de la sexualidad podríamos mencionar temas como; el abuso sexual, la violencia sexual, el exhibicionismo con fines comerciales, todo tipo de engaño o victimización, la utilización de la sexualidad de una forma no responsable con riesgo para uno mismo o para nuestra pareja, el ejercicio del poder a través de la sexualidad, la enseñanza de una sexualidad distorsionada, irreal y mentirosa.

Es importante reflexionar sobre este tema teniendo como base el amor, la responsabilidad, la confianza mutua, el diálogo y por supuesto la acción más trascendente e importante que nos da la sexualidad para una mejor valoración personal, familiar y social.

Palabras claves: Ética, sexualidad, sociedad, desafíos.

Abstract

At present, society is full of liberal ideas that dominate the behavior of people, often causing an incorrect understanding of sexuality and a tendency to confuse ethics with moralism. The good and the bad do not depend on our subjective or social evaluations, but each person is aware of what is good and bad, therefore, there are good and bad sexual behaviors; In addition, ethics linked to dogmatic or religious beliefs should not be considered, but rather as something independent.

Just like every function that our body has, sexuality has its functions that we can not say with certainty that it is good or bad, it depends on how each person uses it, therefore, determining what is ethical and what is not, within sexuality it depends on the training that has been obtained. If we talk about behaviors that are not ethical within sexuality we could mention topics such as; sexual abuse, sexual violen-

ce, exhibitionism for commercial purposes, all kinds of deception or victimization, the use of sexuality in a non-responsible way with risk for oneself or for our partner, the exercise of power through sexuality , the teaching of a distorted, unreal and deceitful sexuality.

It is important to reflect on this theme based on love, responsibility, mutual trust, dialogue and, of course, the most transcendent and important action that sexuality gives us for a better personal, family and social assessment.

Keywords: Ethics, sexuality, society, challenges.

Introducción

La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano. Todas las personas somos intrínsecamente sexuales, y el desarrollo sexual evoluciona durante la infancia y la adolescencia, manifestándose durante el resto de las etapas de la vida. Pareciera que el ejercicio de la sexualidad es un aspecto que solo impacta en la persona en lo individual; sin embargo, el ejercicio de la sexualidad tiene efectos biológicos, psicológicos, sociales y espirituales; por lo que para tener una sociedad sana y productiva es necesario promover la salud sexual, porque sexualidad y el bienestar sexual son componentes integrales de la salud y el desarrollo (López Trujillo, 2013, p. 27).

El autor en la cita expuesta presenta a la sexualidad como parte fundamental en el desarrollo del ser humano, pone en evidencia que la sexualidad humana es parte esencial de la personalidad, hace que ver que el ser humano es un ser sexuado y como tal se manifiesta en todas las facetas de la vida. Si bien es cierto, la sociedad impone normas morales que inciden en el comportamiento sexual de las personas, en última instancia es la persona quien asume la responsabilidad de sus actos; y aquí entra en juego la formación que se haya recibido. Pues la sexualidad es una dimensión fundamental

en cada ser humano y no únicamente una necesidad biológica, por lo tanto, la sexualidad tiene que ser vivida con responsabilidad, porque toca a todo el ser humano en su integralidad; lo biológico, psíquico y espiritual tienen que armonizarse en una sexualidad que tiene como fundamento el amor. En este sentido, la vivencia de una sexualidad responsable en pareja tiene que conducir al cuidado mutuo, al respeto, a la reciprocidad y a tener claras las consecuencias.

El estado por su parte debe promover una cultura de respeto a los derechos sexuales y el acceso a los servicios de salud sexual y reproductiva; pero más que un respeto por los derechos sexuales debe suscitar una educación correcta y oportuna en donde se pueda brindar la información apropiada para que los jóvenes en la actualidad tomen conciencia de sus derechos pero a la vez de sus responsabilidades con respecto a la sexualidad, la orientación oportuna es importante ya que la sexualidad no es un juego, al mismo tiempo es muy necesario que la sociedad como tal deje los tabúes que existen a la hora de hablar de este tema en los colegios, en las universidades, principalmente en los hogares a fin de evitar embarazos precoces, abortos, enfermedades y demás consecuencias que se puedan presentar a causa de una mala información y orientación.

Metodología

La metodología empleada fue una sistematización teórica realizada a través de la consulta a fuentes bibliográficas como libros, periódicos y documentos de instituciones, se empleó el análisis y la síntesis, la inducción y la deducción, para el procesamiento de la información.

Desarrollo

El amor, que se alimenta y se expresa en el encuentro del hombre y de la mujer, es don de Dios; es por esto fuerza positiva, orientada a su madurez en cuanto personas; es a la vez una preciosa reserva para el don de sí que todos, hombres y mujeres, están llamados a cumplir para su propia realización y felicidad, según un proyecto de

vida que representa la vocación de cada uno. El hombre, en efecto, es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona. El amor humano abraza también el cuerpo y el cuerpo expresa igualmente el amor espiritual. La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona. El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión de la donación personal del hombre y de la mujer hasta la muerte. Este amor está expuesto, sin embargo, como toda la vida de la persona, a la fragilidad debida al pecado original y sufre, en muchos contextos socio-culturales, condicionamientos negativos y a veces desviados y traumáticos. Sin embargo la redención del Señor, ha hecho de la práctica positiva de la castidad una realidad posible y un motivo de alegría, tanto para quienes tienen la vocación al matrimonio –sea antes y durante la preparación, como después, a través del arco de la vida conyugal–, como para aquellos que reciben el don de una llamada especial a la vida consagrada (López Trujillo, 2013, p. 61).

Aquí el autor subraya la centralidad del amor en la vivencia de la sexualidad, que hace que el hombre y la mujer alcancen la plena realización como fruto de la donación y entrega total en cuanto seres llamados al amor. Desde la perspectiva de fe, esta experiencia vital de entrega mutua tiene su fundamento último en Dios que es la fuente del amor, de allí que el amor y todas sus expresiones manifestadas en la relación de pareja es un don de Dios. Sin embargo, la vivencia profunda del amor puede verse afectada por la fragilidad y las limitaciones humanas que ponen al centro el egoísmo, la maldad, los caprichos y las pasiones hedonistas, desvirtuando de este modo el precioso don de la sexualidad.

La sexualidad es mucho más que algo biológico, la educación ética, pretende brindar unas condiciones para cumplir las dos funciones: ser felices y llevar una convivencia digna. Esta ética de la sexualidad debe incluir una formación de la libertad y de los afectos, donde se priorice lo espiritual a lo meramente material, los valores

a los impulsos, lo social a lo individualista, el bien común al interés particular, el amor al deseo, e incluso, la abstinencia sexual a las técnicas anticonceptivas como "cuidado" de las consecuencias del ejercicio de la sexualidad.

La liberación sexual del presente siglo ha favorecido la superación del dualismo cuerpo-alma en la comprensión de la sexualidad humana. Se desarticula así la visión dicotómica, estereotipada y simplificada de la sexualidad que la identificaba con cuerpo-carne- irracionalidad-mundo animal-lo intrascendente-inferior efímero-malo y separada del alma -del espíritu-de lo humano-de lo racional y trascendente. Uno de los logros inestimable de este siglo que concluye, es la valoración de la sexualidad como aspecto importante de la personalidad humana (Fernández, 2004).

Entonces la sexualidad no es solamente un acto físico ligado al placer, sino que va más allá de eso, porque es una entrega de sí mismo, de cuerpo, mente y espíritu. Es parte de cada ser humano y es fundamental que le demos la valoración que merece, pensar en esta como un acto racional que debe ser tomado con responsabilidad. No podemos considerarla como algo momentáneo o pasajero, por lo que debe ser realizada con una persona con la que nos sintamos estrechamente relacionados, ya que la sexualidad es una pieza esencial en el desarrollo de nuestra personalidad, de ser valorada como un acto hedonista al final nos provocará un vacío espiritual.

La sexualidad permite expresar libremente todo nuestro ser, que involucra factores biológicos, psicológicos, sociales, culturales y espirituales. Dando a entender que cada persona es un mundo diferente que se manifiesta a través de la sexualidad con un propio modo de ser, de sentir, de comunicar y de reflejar el amor; por lo que tenemos el derecho de poder decidir con quién compartir nuestra vida y sexualidad.

El estudio del asertividad sexual ha generado resultados que demuestran su importancia y su papel fundamental en la sexualidad humana. En este estudio teórico se lleva a cabo una revisión sistemá-

tica de los principales resultados obtenidos en estos estudios. Después de una búsqueda en las principales bases de datos se obtiene un total de 76 trabajos publicados entre 1980 y 2009, que demuestran que la asertividad sexual es un factor determinante tanto de la respuesta sexual como del funcionamiento sexual humano. Además, se relaciona de forma directa con una visión positiva de la sexualidad humana y con algunas variables sociodemográficas como el sexo, aunque esta relación no está clara. Otros estudios ponen de manifiesto que es un factor de protección ante experiencias de abuso y victimización sexual, así como ante conductas sexuales de riesgo. Se discuten los resultados y se plantea la necesidad de incluir el asertividad sexual de forma específica, más que el asertividad general, en los programas educativos y en intervenciones con poblaciones en situación de riesgo (Santos, 2010).

Este estudio complementa la reflexión, muestra la importancia de la asertividad sexual dentro de un contexto social y psicológico donde el ser humano logra una completa satisfacción en su relación junto con la persona que lo haga sentir íntegro y completo a la hora de llevar a cabo un acto sexual físico o a su vez la interrelación sexual de ser humano. También se toma en cuenta que esta medida de búsqueda acertada en la comunicación sexual es un mecanismo de defensa, de todos los abusos y daño causado por un error de comunicación sexual o emocional conocidas como conductas sexuales de riesgo.

La sexualidad forma parte de nuestro comportamiento, es un elemento más de nuestra libertad. La sexualidad es obra nuestra – es una creación personal y no la revelación de aspectos secretos de nuestro deseo. A partir y por medio de nuestros deseos, podemos establecer nuevas modalidades de relaciones, nuevas modalidades amorosas y nuevas formas de creación. “El sexo no es una fatalidad, no; es una posibilidad de vida creativa” (Foucault, 1982).

La sexualidad como parte fundamental para una vida plena y saludable donde el ser humano se mide esencialmente por su deseo de llevar cabo un acto sexual cargado de nuevo significado y sentido,

que le conduzca a la realización, al ejercicio pleno de la libertad, a potenciar su estilo de vida. A través de los deseos, adecuadamente orientados y canalizados, el ser humano puede generar creativamente nuevas formas y modalidades de encuentro íntimo con la pareja. Todo esto tiene sentido, siempre y cuando se busca el bien y la realización del otro. Entonces el sexo se convierte en un don, en una posibilidad permanente de renovación, en una nueva oportunidad de ser feliz auténticamente y de ser portador de vida.

La sexualidad es, evidente, una de las virtudes concupiscibles, ya que busca el placer y tiende a la evitación del dolor. Esto es natural, y en tanto que natural es bueno. Pero las virtudes éticas solo son moralmente correctas cuando se hallan bajo el imperio de la razón. Las virtudes éticas dependen siempre de las dianoéticas. Sin ellas serían puramente irracionales, y por tanto no serían virtudes morales en el sentido estricto de la palabra. De ahí que, aunque el ejercicio de la sexualidad sea una función natural del organismo, y aunque sea bueno y natural buscar el placer y evitar el dolor, esto no será humano y moral más que cuando se halle controlado por la razón, es decir, cuando no se haga de modo puramente instintivo o animal, sino humano racional (Gracia, 1998).

Este concepto interesante sobre la ética en la sexualidad de la vida de las personas permite revalorar que nosotros los seres humanos nacemos sexuados y nuestra naturaleza biológica nos impulsa a asociarnos y compartir sentimientos y pensamientos con las personas que nos rodean. Además, debemos comprender que la sexualidad forma parte del ser y que el ejercicio de la misma, si bien es también una experiencia biológica y placentera, no se queda condicionada a ese plano, sino que se reviste de algo más profundo que es la capacidad reflexiva, analítica, racional; en otras palabras, la sexualidad alcanza profundidad cuando es vivida con inteligencia y, más allá, con sabiduría. Esta experiencia vital alcanza su culmen en la conexión espiritual a la que pueden llegar los seres humanos en el abrazo sexual y de este modo, alcanzar la plena felicidad.

En la ética naturalista de la sexualidad, los actos son intrínsecamente buenos cuando respetan el orden interno de la naturaleza e intrínsecamente malos cuando no lo respetan. Además, la sexualidad se hace moral cuando se ejercita con moderación. Para el caso de los órganos de la generación, sus fines son la reproducción y perpetuación de la especie, de tal manera que los usos no dirigidos a ellos serían inmorales. La virtud que acompaña el ejercicio de la vida sexual es la templanza, el justo medio aristotélico; por consiguiente, el exceso o abstinencia serían inmorales.

Como la sexualidad es, en esencia, una actividad privada, "un acto será moralmente reprobable cuando viole la autonomía de las personas o éstas no lo consideren beneficioso para ellas" (Montoya, 2007, p. 58).

Por esta razón la sexualidad hoy en día necesita de la moralidad y la ética para que la sociedad comprenda que este concepto no solamente se basa en el sexo, sino que más bien la sexualidad nos ayuda a relacionarnos con las demás personas ya sea hombre o mujer en un sentido amplio de afectividad y sentimientos hacia el otro ser con el fin de vivir en armonía y felicidad. El ejercicio de la sexualidad conlleva a conocer el comportamiento de ambos sexos, conocer las necesidades del uno y del otro tanto físicas como emocionales; conlleva entrar en comunión con el otro y comprender y aceptar sus valores, sus proyectos, sus sueños, sus ideales y esperanzas.

> La propia evolución humana en cuanto al conocimiento científico, la cultura y reflexión han generado el debilitamiento y abandono de normas erigidas sobre presupuestos hoy inadmisibles y que hasta entonces habían regulado el comportamiento sexual de modo dominante y restrictivo. Así, ante una sexualidad vista como pecado, vergüenza asociada a la reproducción, al matrimonio y a la moral convencional, se impone cada vez con más fuerza la sexualidad como valor, placer, comunicación, ternura, dimensión de lo personal y la forma más profunda de encuentro interpersonal humano. Se des institucionaliza el sexo y se impulsa un referente ético personal tendiente a una moral democrática, autónoma y responsable. Cada vez es más fuerte la repulsa a todo lo que condena o discrimina la

> sexualidad, caduca la cultura anti sexual no sin entrar por supuesto en colisión con otra cultura aún por establecerse (Rius, 2001, p. 22).

El autor presenta un correcto punto de vista del ser humano reconociéndolo como un ser sexuado, la sexualidad no implica el mero acto de una penetración sino más bien un acto de amor. Se entiende ahora que el ser humano se entrega al otro ser humano por amor y el mismo se fortalece con el compromiso, la fidelidad, la confianza y la comunión interpersonal. En el contexto actual, marcado por una fuerte tendencia hedonista, es muy importante hablar y reflexionar sobre sexualidad desde una perspectiva abierta y frontal, subrayando evidentemente el valor de la sexualidad como posibilidad de encuentro profundo, de comunión interpersonal, de potenciación de la ternura, de ser co-creadores de la vida.

> En cuanto modalidad de relacionarse y abrirse a los otros, la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor, más precisamente el amor como donación y acogida, como dar y recibir. La relación entre un hombre y una mujer es esencialmente una relación de amor: 'La sexualidad orientada, elevada e integrada por el amor adquiere verdadera calidad humana'. Cuando dicho amor se actúa en el matrimonio, el don de sí expresa, a través del cuerpo, la complementariedad y la totalidad del don; el amor conyugal llega a ser, entonces, una fuerza que enriquece y hace crecer a las personas y, al mismo tiempo, contribuye a alimentar la civilización del amor; cuando por el contrario falta el sentido y el significado del don en la sexualidad, se introduce « una civilización de las "cosas" y no de las "personas"; una civilización en la que las personas se usan como si fueran cosas. En el contexto de la civilización del placer la mujer puede llegar a ser un objeto para el hombre, los hijos un obstáculo para los padres (Vaticano, 1995).

La Iglesia católica complementa y ratifica que la sexualidad tiene sentido y profundidad en cuanto está revestida de amor; el encuentro de un hombre y una mujer es fundamentalmente un encuentro de amor; sólo sobre esta base cobra sentido entonces el otro aspecto de la sexualidad que es la procreación de otro ser. Cuando una pareja decide contraer nupcias la sexualidad entra de cajón de-

bido a que esta es un regalo de Dios, el amor conyugal hace que la familia se fortalezca y gracias a ello los hijos pueden crecer con el cariño de unos padres que se demuestran amor y respeto mutuo.

En la ética naturalista de la sexualidad, los actos son intrínsecamente buenos cuando respetan el orden interno de la naturaleza e intrínsecamente malos cuando no lo respetan. Además, la sexualidad se hace moral cuando se ejercita con moderación. La modernidad planteó una oposición entre lo natural y lo moral; el hombre pasó a ser por sí mismo la fuente de lo moral: el hombre y no la naturaleza determina lo bueno y lo malo. El ser humano se convierte en fuente de su propia moralidad, con la racionalidad como instrumento y la autonomía empieza a ser protagonista en el ámbito ético, con el respeto a la dignidad del ser humano como valor fundamental (Montoya, 2007).

En este contexto de ética y sexualidad, el ser humano como tal está lleno de principios y valores; esta ética permite la reflexión sobre la moral permitiendo encontrar el sentido a lo que nosotros somos o damos a notar frente a los demás. En el campo de la sexualidad, el criterio para determinar qué es lo bueno o qué es lo malo es el mismo ser humano en cuanto persona que está revestida de dignidad. Es bueno todo aquello que dignifica a la persona y es malo todo aquello que atenta contra la dignidad del ser humano. En la ámbito específicamente sexual, será bueno lo que conduce a la plena realización, a la vivencia del amor auténtico, a la comunión, a la entrega incondicional, al placer constructivo; por el contrario será malo lo que cosifique al otro convirtiéndolo en objeto sexual, lo que desencadena las pasiones desenfrenadas, el placer por el placer sin medida, la mercantilización del cuerpo y del sexo, le mera satisfacción de caprichos e intereses egoístas. La ética de la sexualidad tiene que ayudar a promover el respeto profundo de la dignidad del ser humano.

Cuando el encuentro sexual, en este sentido amplio del que ahora hablamos, se reduce a la superficie, permanece cautivo de las manifestaciones más externas y secundarias, o no termina, más allá de las apariencias, en el interior de la otra persona, entonces la sexualidad humana ha

muerto. Hemos matado lo único que la vivifica, y ha sido postergada a un nivel radicalmente distinto e inferior (Azpirante, 2001).

Finalmente, cuando se habla de sexualidad en esencia se refiere a un conjunto de factores que la forman, como son el espíritu, la mente, el cuerpo, los deseos y necesidades. Cuando uno de ellos falta, deja de ser sexualidad y se convierte en algo muy simple, más simple que beber agua o dormir. Hemos desestimado tanto el uso de nuestra sexualidad y la hemos usado para fines tan básicos, que ha perdido valor e importancia. Las graves consecuencias que esto trae consigo son: embarazos no deseados, violaciones, agresión física y verbal, divorcios y en el peor de los casos la muerte. Se puede acabar con esto si empezamos a hablarle a nuestros familiares, amigos y personas cercanas de la importancia de cuidar nuestro espíritu a través del cuerpo, porque para ser felices no podemos separar ninguno de estos dos factores, somos un todo, el humano no puede clasificarse, desprenderse, o dividirse; lo que le damos al cuerpo debe ser bueno para el espíritu y viceversa, solo de ese modo podremos comprender el valor que tiene nuestra sexualidad y comprender que no podemos dejarla de lado ni borrarla de nuestro ser, porque es lo que nos identifica del resto.

La experiencia de afectividad es fundamental en la vida de los seres humanos en la medida que se establecen vínculos de encuentro y acogida profunda. Uno de los "aspectos relevantes que transversalizan todas las etapas del ciclo de vida es el vínculo afectivo, el cual tiene su expresión en la posibilidad de construir lazos o uniones de cariño, comprensión, tolerancia, aceptación, empatía, apoyo, comunicación que establecen los seres humanos" (Hernández y Sánchez, 2008, p. 56). Esto permite evidenciar que la dimensión afectiva permea toda la vida humana, sin ella no podríamos existir; pues somos seres necesitados de afecto, necesitamos de la acogida amorosa del otro para humanizarnos. Un claro ejemplo de esto es la infinita necesidad que tiene el bebé del afecto de la madre.

En determinados momentos de la historia, especialmente con el racionalismo, hubo la tendencia a relativizar lo afectivo como algo se-

cundario cayendo incluso en su negación. Posteriores investigaciones dan cuenta de la importancia de la esfera afectiva en el ser humano.

Por ejemplo: resultan tremendamente interesantes tanto los análisis de Heidegger sobre la angustia, el aburrimiento y la maquinación como las investigaciones de Scheler sobre el sentimiento de la simpatía y el amor, pues ambos sientan las bases de lo que podemos llamar una fenomenología de los afectos que pone al descubierto los factores emocionales que animan y atraviesan la existencia humana (Escudero, 2007, p. 366).

La afectividad toca cada momento de nuestra vida y por tanto no puede ser relativizada y peor aún ignorada ya que nuestros pensamientos, sentimientos y acciones se expresan siempre con una carga afectiva. En este sentido, "no hay pensamientos ni voliciones libres de afectividad. Lo afectivo acompaña todos los actos de conocimiento y volición pues proceden de un único principio ontológico: el alma humana" (Blanco, 2013, p. 131).

Es así que los vínculos afectivos motivan a las personas a conseguir sus propósitos en el mundo educativo, empresarial, deportivo, familiar, religioso, entre otros, porque pone a los seres humanos en el plano del diálogo con el corazón, en la conexión constructiva con las emociones, sentimientos, inteligencia y su capacidad de suscitar el cambio. Evidentemente este cambio solo puede suscitarse en el equilibrio entre el mundo afectivo-emocional y la racionalidad humana, pues tenemos algo así como dos mentes: una que piensa (cabeza) y otra que siente (corazón). Las dos poseen formas distintas de saber, pero interactúan para construir nuestra vida mental integral. Regularmente las dos operan en concordancia: los sentimientos aportan información a la mente racional, mientras que los pensamientos ayudan a regular la vida emocional (Blanco, 2013, p. 133).

La interacción y equilibrio entre lo afectivo e intelectivo cobra especial importancia, por ejemplo, en el campo educativo; aquí la cognición y el afecto son esferas interactivas, que no admiten inter-

pretaciones sectoriales, sino que todas las funciones internas generan un proceso evolutivo integrado, equilibrado e interfuncional (senso-rio-perceptual, memoria, pensamiento, lenguaje, cognición, afecto, etcétera). Una tonalidad afectiva estable entre emociones y sentimientos y los procesos cognitivos genera unidad en las personas, promueve su integración como seres humanos. El vínculo afectivo es una necesidad primaria significativa que constituye la base para crear los lazos entre el individuo y su grupo social de referencia, y que sólo puede ser satisfecho dentro de la sociedad (García, 2009, p. 5).

Mirando más allá, el vínculo afectivo coloca al ser humano en el horizonte vital del amor como un camino de realización y plenificación, pues, la base sobre la que se encuentra cimentada la persona es el amor. Toda la persona halla su fundamento en el amor, pertenece a su integralidad, es por eso que el ser humano está llamado a desarrollarse siguiendo esa orientación radical de su ser (Barraca, 2005, p. 27).

La afectividad pone al ser humano frente al amor en una actitud de aprendizaje permanente porque "en realidad, todos están sedientos de amor… sin embargo casi nadie piensa que hay algo que aprender acerca del amor" (Fromm, 2007, p. 13). Muchas veces la humanidad camina sumida en el amor posesivo, sentimentalista y egocéntrico que a la larga conduce al vacío interior en medio de supuestas riquezas externas. "Si amo realmente a una persona, amo a todas las personas, amo al mundo, amo a la vida. Si puedo decirle a alguien "te amo", debo poder decir "amo a todos en ti, a través de ti amo al mundo, en ti me amo también a mí mismo" (Fromm, 2007, p. 68).

Por lo tanto, aprender a amar es una tarea permanente puesto que "el hombre es un ser "indigente" y un ser "oferente". Por eso el que se encierra en su soledad intentando ganarse se pierde. Hace falta darse para poder explorar todo lo que somos. La persona se fundamenta en un don, en una entrega. El más inteligente de los hombres no alcanza su plenitud hasta que ama" (Gastaldi-Perrelló, 1996, p. 38).

El amor que cada uno experiencia más allá del egoísmo, implica el ejercicio de la libertad. Sin libertad no hay amor, pues no se puede obligar a amar a otro. Se ama desde la libertad puesto que la persona es un sujeto libre (Barraca, 2005, p. 28).

Ahora bien, esta capacidad de amar se expresa peculiarmente de forma sexuada, es decir que el ser humano se reconoce a sí mismo perteneciente a lo masculino o femenino y como tal se abre a los demás. El ser varón y ser mujer son dos proyectos existenciales igualmente dignos, pero diferentes que con el telón de fondo del amor pueden provocar el encuentro profundo, la entrega total, la radical comunión interpersonal.

A la comunicación, interacción, encuentro, diálogo y comunión que el ser humano establece con la riqueza del ser varón y ser mujer es lo que llamamos sexualidad. Es "una dimensión desde donde se comprende la totalidad del ser humano y, el ser humano, cuanto espíritu corporeizado experiencia su sexualidad como la riqueza más profunda pero no la única de su ser existente" (Plasencia, 2013, p. 87). La sexualidad es una dimensión abarcante de toda la persona, que invade todo y marca a nivel biológico, psíquico y espiritual; matiza las relaciones humanas y configura la propia personalidad. Todo en el ser humano queda revestido de sexualidad.

En este punto es muy importante enfatizar que la sexualidad no se reduce únicamente a la experiencia del placer, sino que se constituye en una vivencia permanente del don de sí. Hombre y mujer se encuentran con la riqueza de su masculinidad y feminidad en un diálogo de complementariedad y reciprocidad. Si bien existen las diferencias biológicas y psicológicas propias de cada sexo, esto no constituye un obstáculo para la comunión interpersonal, al contrario, son su riqueza más valiosa pues varón y mujer se encuentran y enriquecen en la diferencia. Cada uno contribuye con la riqueza de su ser sexuado para construir un proyecto común.

En este sentido, la sexualidad y sus signos concretos (besos, caricias, abrazos, miradas, encuentro genital, etc.) se revisten de profundidad cuando son expresión y consecuencia del amor que las personas se profesan, sin amor el sexo se banaliza y se vacía de contenido y significado. De allí que es importante tener en cuenta los niveles en el diálogo del amor: genitalidad (sexo), afectividad (eros) y espiritualidad (ágape).

El nivel de la genitalidad (sexo) se refiere a la atracción sexual biológica, al encuentro genital; aquí nos enamoramos del atractivo físico y biológico que tiene la otra persona. Es el primer nivel del amor y como tal tiene significado en cuanto hace evidente la comunión entre dos personas. El nivel de la afectividad (eros) tiene que ver con la orientación afectiva y el gusto de estar y compartir con el otro ya no tanto en el encuentro genital sino en la demostración de ternura y afecto, es la atracción sexual sicológica; aquí nos enamoramos de los sentimientos, emociones, inteligencia, personalidad; incluso, el tono de voz, la forma de mirar, la forma de caminar, etc., se colman de una carga afectiva. El nivel de la espiritualidad (ágape) se refiere a la comunión profunda entre dos personas que conduce a descubrir la originalidad del otro/a, al respeto profundo de la libertad y del proyecto de vida, al deseo de promover, a buscar la realización, a buscar sentidos y significados. Aquí ya no se ama al otro por lo que tiene sino por lo que es. En este nivel nos enamoramos de las opciones fundamentales, de los ideales, de los valores, del proyecto de vida, de las creencias, de las motivaciones profundas que tiene el otro, es el amor al otro por lo que es y no por lo que tiene (Gastaldi, 1990, pp. 122-123).

Estos tres niveles tienen que estar siempre armonizados y jerarquizados para vivir una auténtica y profunda sexualidad.

Conclusión

La sexualidad se puede contextualizar como una distribución de diversos actos que el ser humano como tal tiende a necesitar tanto biológico, psicológico, de placer, entre otros. Se puede decir que la

sexualidad humana puede distinguir las cualidades de sexo, tendencias, inclinaciones, conductas, valores del ser humano.

El ser humano aprende a conocerse a sí mismo en muchas cosas por las necesidades que aparecen en su entorno, tratando de satisfacerlas tanto en la carne como en otros aspectos. El hombre como la mujer construye su estructura mental y su vida diaria como mejor le convenga tomando en cuenta actitudes favorecedoras que permitan cumplir con sus ambiciones y placeres que pueden ser desde disfrutar de una buena comida con amigos o hasta poder convencerse de un acto sexual, si este fuera el caso. En nuestro contexto social cambiante, globalizado y pocas veces formativo se hace imprescindible que este tema sea vaya contribuyendo con nuevos aportes y experiencias que enriquezcan nuestros niños y jóvenes, y porque no a nosotros los adultos que necesitamos de este desarrollo como hemos visto para nuestra realización plena.

Bibliografía

Azpirante, E. (2001). *Simbolismo de la sexualidad humana: criterios para una ética sexual*. Santander: Sal Terrae.

Barraca, J. (2005). *Una antropología educativa fundada en el amor*. Madrid: CCS.

Blanco, L. (2013). Ética *integral*. Bogotá: Ecoe.

Escudero, J. L. (2007). Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler. Tématha Revista de Filosofía, 39. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Fernández, L. (2004). Amor y sexualidad: algunos desafíos. *Universidades*, 21-33.

Foucalt, P. M. (Junio de 1982). *Sexo, poder y gobierno de la identidad*. (t. J. Bauzá, Entrevistador).

Fromm, E. (2007). *El arte de amar*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

García, B. (2009). Las dimensiones afectivas de la docencia. *Revista Digital Universitaria, 10*(11). UNAM.

Gastaldi, I. (2003). *El hombre un misterio*. Quito: Abya-Yala.

Gracia, D. (1998). Ética de la sexualidad. En: J. Botella Llusiá y A. Fernández de Molina (Eds.), *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.

Hernández, M., y Sánchez, F. (2008). La dimensión afectiva como base del desarrollo humano. Una reflexión teórica para la intervención en trabajo social. *Revista Eleuthera, 2*, enero- diciembre. Universidad de Caldas.

López Trujillo, A. (2013). Sexualidad humana: verdad y significado. Disponible en: https://goo.gl/tn4X9L

Montoya Montoya, G. (2007). La ética del cuidado en el contexto de la salud sexual y reproductiva. *Acta bioethica 13(2)*, 168-175.

Plasencia, V. (2013). *Antropología cristiana.* Quito: UPS.

Rius, L. (2001). Amor, sexo y el fin del milenio. *Revista Cubana de Pscicología 18(2)*, 162-176.

Vaticano (1995). Pontificio Consejo para la familia. *Sexualidad humana: verdad y significado 20(3)*, 127-135.

Persona, sentido de la vida, trascendencia ante la increencia e indiferencia religiosa

Roberto Carlos Cuenca Jiménez, Msc[1]

Resumen

El presente trabajo contextualiza la realidad de la persona en su integridad y sentido de la trascendencia en la vida de las personas y un análisis de la propia realidad cultural respecto de la increencia e indiferencia desde el fenómeno religioso que parte desde una fundamentación teórica y comparación, la misma que se contextualiza con aportes del magisterio, planteamientos de teólogos y la incidencia del pensamiento filosófico que se unen a explicar la realidad cultural y social de las propias realidades humanas, desde unos principios fundamentales de las manifestaciones religiosas y educativas, escenarios donde el ser humano interactúa con su realidad personal.

1 Doctorando en el Programa de Doctorado Interuniversitario en Comunicación conjunto de las Universidades de Sevilla, Málaga, Huelva y Cádiz. Máster en Evaluación, Gestión y Dirección de Calidad Educativa (Universidad de Sevilla). Máster en Ciencias de la Familia (Asesoramiento, Orientación, Mediación e Intervención Familiar) en la Universidad Santiago de Compostela. Diplomado en Gestión del Talento Humano en la UTPL, Licenciatura Ciencias de la Educación, mención Ciencias Humanas y Religiosas (UTPL). Filosofía y Teología Universidad de Navarra-España. Docente investigador Sección de Filosofía y Teología. Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador). rccuenca@utpl.edu.ec

En el caso metodológico se aplicó encuestas y se utilizó los métodos deductivo, inductivo, sintético y descriptivo. En el contexto general se evidencia la incidencia de principios, valores, la cultura, lo social, en las manifestaciones hacia lo trascendente.

Palabras clave: Persona, sentido, educación, religión, increencia, sociedad, trascendencia.

Abstract

The present work contextualizes the reality of the person in its integrity and sense of the transcendence in the life of the people and an analysis of the cultural reality itself regarding the unbelief and indifference from the religious phenomenon that starts from a theoretical foundation and comparison, the same one that is contextualized with contributions of the magisterium, theologians' expositions and the incidence of the philosophical thought that are united to explain the cultural and social reality of the own human realities, from fundamental principles of the religious and educational manifestations, scenarios where the being human interacts with your personal reality.

In the methodological case, surveys were applied and deductive, inductive, synthetic and descriptive methods were used. In the general context the incidence of principles, values, culture, the social, in the manifestations towards the transcendent is evident.

Keywords: Person, sense, education, religion, unbelief, society, transcendence.

> "El hombre, viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amando por Dios y descubre la alegría en la verdad y en la justicia; la alegría en Dios que se convierte en su felicidad esencial" (Ratzinger, Deus Caritas).

Introducción

El término persona se deriva del verbo latino personare que significa resonar; y de la versión del griego *prosopón* que significa másca-

ra. La palabra *dignidad* proviene del latín, de la raíz de dignitas = calidad de digno y del verbo decet = justo, honesto, de donde derivan los sustantivos *decor y decís*, es decir, "Algo que tiene excelencia y dignidad en virtud de su belleza y decoro".

En el texto de Antropología De Angelis y Zordan (2006) se menciona que "persona" es un término que quiere designar al hombre en su totalidad e indicar al mismo tiempo el carácter esencial, lo que diferencia del resto de la naturaleza. Pero "la noción de persona adquiere su significado más pleno, a partir del dogma de la Trinidad, en los primeros siglos del cristianismo, a partir del término latino persona, correspondiente con los términos griegos *prosopon* e *hypostasis*, fueron elaborados por los padres de la Iglesia a la luz de la revelación cristiana".

La Real Academia de la Lengua define a la dignidad como la "gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse". El ser humano es digno porque trasciende toda temática biológica: Ser dotado de inteligencia y libertad. Al herir la dignidad de cualquier persona se está hiriendo a sí mismo, porque los demás nunca le son ajenos. La dignidad de la persona no es consecuencia de su obrar moralmente, sino que, ésta, le es intrínseca al hombre por el hecho mismo de ser persona.

Es por eso, que la vida personal es una constante lucha frente a las dificultades, problemas y circunstancias que se presentan a lo largo de nuestra existencia. "En una sociedad centrada en lo inmediato no es posible forjar el carácter del ser humano, disminuyendo su importancia como persona y siendo fácilmente manipulable", lo cual no genera cambios sustanciales que nos ayude a repensar nuestras ideas de verdad, dignidad, libertad, para cimentarlas en el terreno fértil, más que un ámbito superficial que dominan nuestros propios egoísmos.

En este mismo contexto de felicidad debe tener presente la identificación propia del ser humano que debe estar fundada en el amor, que constituye el horizonte vital de la educación y formación de la persona; que al respecto S.S. Juan Pablo II, en Redemptor Ho-

minis, n° 10, explicaba en su reflexión antropológica: "(…) el hombre no puede vivir sin amor…(el hombre) permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida se vacía de sentido, si no se revela el amor, si no se encuentra el amor, si no lo experimenta y hace propio, si no participa en él vivamente".

Sería importante la reflexión sobre ciertos acontecimientos que nos causan sufrimiento, desesperación; quizás pueda darse una razón de estos hechos. Sin embargo, los grandes interrogantes existenciales y personales: ¿Cuál es el sentido último de nuestra existencia? ¿Por qué y para qué vivimos? ¿Qué busco yo con mi vida, con toda mi vida? ¿Tiene sentido la vida y en qué medida? Es fundamental aclarar que las respuestas que demos a estos planteamientos desde nuestra vivencia, debe iluminar la problemática concreta y existencial primero de cada uno, porque "nadie da de lo que no tiene sino de lo que abunda en lo profundo del corazón", de nuestro ser.

Por ello, el ser humano, al interrogarse por su propia existencia, su origen, desarrollo, finalidad y su proyección trascendente, siempre se encuentra en permanente búsqueda de superación y perfección como persona. Es fundamental aclarar que las respuestas que demos a estos planteamientos desde nuestra vivencia, debe iluminar la problemática concreta y existencial primero de cada uno, porque "nadie da de lo que no tiene sino de lo que abunda en lo profundo del corazón", de nuestro ser.

El llegar a conocerse a uno mismo, el enfrentarse ante la realidad tal como es, en algunas veces es costoso, difícil, pero nunca imposible de superar todos los obstáculos que se presenten en la vida, cuando los mismos son vivenciados y apoyados en la caridad perfecta del amor, a lo cual el Apóstol San Pablo en la 1ra Carta a los Corintios 13 describía la vivencia del amor; al mismo tiempo Juan Pablo II nos recordaba que "el trabajo más importante no es el de la transformación del mundo, sino el de la transformación de nosotros mismos; por lo que la paz exige cuatro condiciones esenciales: verdad, justicia, amor y libertad".

Reflexionar, dar sentido y respuesta a nuestra vida respecto de la diferencia e increencia, en el contexto del fenómeno religioso, es primordial asumir un compromiso personal, pero también debemos cuestionarnos ¿Cómo desarrollar el espíritu crítico reflexivo de cada uno frente a realidad actual? En tal virtud hay que valorar, exponer nuestras propias situaciones y actitudes positivas como personas que nos lleve a dar respuesta y sentido a nuestra vida, en el ámbito profesional y en relación con los demás.

Contextos

Increencia e indiferencia religiosa

Referirnos a la increencia e indiferencia es necesario, iniciar, diferenciando los términos para que no cause confusión. Al respecto, el Consejo Pontificio para la Cultura (2004) acentúa la incidencia de la cultura:

> Más que de convencer, la evangelización de la cultura trata de preparar un terreno favorable a la escucha, es una especie de pre evangelización. Si el problema fundamental es la indiferencia, el primer deber al que la Iglesia no puede renunciar es el de despertar la atención y suscitar el interés de las personas.

Es decir, señala la importancia de identificar algunos puntos de anclaje para el anuncio del Evangelio, proposiciones que ofrecen diferentes orientaciones aplicados en una pastoral de la cultura, con el fin de ayudar a la Iglesia a proponer la fe cristiana respondiendo al desafío de la increencia e indiferencia religiosa al alba del nuevo milenio.

Según el diccionario de Filosofía, comprender el significado de creer, creencia es dar por cierta una cosa que no se ha visto o demostrado. Se puede referir a hechos naturales o religiosos. Es un modo imperfecto de conocer, pero resulta necesario dadas las limitaciones del conocimiento humano, es decir, si solo conociéramos lo que hemos visto o demostrado, nuestro conocimiento de la realidad sería notoriamente pobre y nos dejaría indefensos ante la vida.

En el ámbito del fenómeno religioso es relevante el aporte de Sánchez (2008 citado en Tamayo, 2004) en su análisis sobre la pluralidad como principio, anotaciones para una Teología Fundamental pluralista, señala:

> El fenómeno religioso, de por sí complejo en todo tiempo y lugar, reviste hoy una complejidad especial, debido, en buena medida, a la influencia que vienen ejerciendo en él las profundas mutaciones socio-culturales producidas en nuestro mundo. De ahí la dificultad de hacer un análisis matizado y un diagnóstico preciso de la situación socio-religiosa y cultural actual. Ello obliga a adoptar una actitud de prudencia para evitar toda generalización infundada, sugerir más que afirmar con rotundidad, insinuar más que hacer declaraciones contundentes, ofrecer pistas más que establecer seguridades y exponer dudas más que proclamar certezas (p. 104).

En este sentido, los últimos datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) relativos a la filiación religiosa en el Ecuador, muestran el profundo sentimiento religioso existente entre los habitantes del país: el 91,95% de las personas encuestadas afirman tener una religión, frente al 7,94 % de personas que se auto identifican como agnósticas y el 0,11% que declaran ser ateas (INEC, 2012). Entre las religiones recogidas en la encuesta, las opciones de respuesta incluyen la religión cristiana católica, cristiana evangélica, Testigos de Jehová, mormones, budistas, religiones indígenas y afroamericanas, judaísmo, hinduismo y religión islámica, entre otras. Pese a la diversidad religiosa que se muestra, se destaca de forma significativa que el 80,44% de las personas encuestadas afirman profesar la religión cristiana católica (INEC, 2012).

El dato anterior se vincula directamente con los factores que integran la formación educativa a través de la institución eclesial. El fenómeno religioso, entendido como expresión de identidad individual y colectiva, supone una manifestación viva de los modos en los que se articula la realidad nacional del país. Por ello, las propuestas encaminadas a la interpretación e integración del fenómeno religioso

en los modelos educativos deberán situar el análisis del objeto de estudio desde contextos específicos que respondan a la realidad señalada.

En este mismo ámbito, según Vitoria (2012) en su texto *Vientos de cambio*, capítulo II relacionado con los cuatro signos actuales del reinado de Dios, uno de estos signos está el pluralismo religioso donde resalta:

> Una de las muchas paradojas que caracteriza a nuestro mundo es que la creciente globalización va acompañada de nuevas diferenciaciones culturales y religiosas. Cosmopolitismo y particularidad no son realidades opuestas, sino complementarias. Nos encontramos en una época de diferencias entrelazadas. Las diversas culturas presentes en nuestro mundo no solamente coexisten unas junto a otras, sino que además mantienen entre sí relaciones dinámicas que, como nos recuerda un informe de la UNESCO, necesitamos y debemos aprender a orientar no hacia una confrontación, sino a una coexistencia fecunda y una armonía intercultural (p. 23)

En el contexto de la indiferencia religiosa Girardi (1967) citado de la Gaudium et Spes:

> Se designa ordinariamente en la actualidad una forma peculiar de increencia. Una actitud vital en la que el sujeto no acepta ni rechaza a Dios, sino que prescinde de él, organizando su vida totalmente al margen de la práctica religiosa, Se trata; pues, de una actitud que se caracteriza por el "desinterés y la desafección hacia Dios y la dimensión religiosa de la existencia", actitud a la que se refería el concilio Vaticano II al mencionar, entre las formas de ateísmo, el ateísmo de aquellos que "ni siquiera plantean la cuestión de la existencia de Dios porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso" (GS 19,2).

A modo de aclaración, el autor antes mencionado reitera la indiferencia religiosa es la falta de interés por Dios y por la religión. Dios, exista o no exista, no es un valor. En este sentido, se trata de una insensibilidad a la misma cuestión religiosa, es una falta de preocupación "en materia religiosa". Estos hechos son consecuencias fruto de una constante insensibilidad en materia religiosa, la falta de

cuestionamientos de la persona sobre el sentido de lo humano, de su destino y del mundo.

Además, en este mismo sentido, para González de Cardedal (1985) respecto al increencia religioso se resalta como "aquella forma de vida en la que Dios no está presente como luz que alumbra la existencia, no da razón del origen de la realidad y del sentido de la historia, no funda el hecho mismo de existir ni la vida personal del hombre".

De esta manera, podemos comprender, a nuestro entender, dentro de la más amplia filosofía moral, es decir, desde el ámbito de las actitudes y comportamientos de la persona, conforme lo indica Llano (2005), en su libro La vida lograda. ¿Quién no quiere mirar a su vida y poder decir algo semejante de ella? Todos aspiramos a vivir una vida completa, entera, lograda. Eso está muy claro. Y también lo está que no todos lo conseguimos. De hecho, hay personas felices y personas desdichadas. Algunas logran su vida y otras la malogran, la pierden, fracasan en ella. No fracasan en este o en aquel aspecto, sino que fracasan en sí mismas, precisamente como personas.

Sin embargo, en este mismo planteamiento, según Izquierdo (2006) el término "increencia" es un fenómeno complejo y difícil de fijar, que tiene como rasgo común la tendencia a dejar de lado las creencias religiosas. Se puede considerar increencia la actitud de prescindir de Dios o de cualquier realidad trascendente bien como resultado de una reflexión que conduce a justificar la no existencia de Dios o la imposibilidad de conocerle o bien simplemente porque no se presta interés a esta cuestión.

Anuncio del kerigma

En el proceso formativo y profesional como personas es importante asumir una reflexión del accionar humano, en el sentido de saber discernir en nuestras vidas los comportamientos que se identifican en la propia experiencia humana, en la constante búsqueda de una sociedad más justa y digna. Iniciamos reflexionando el significado de Ke-

rigma según Catequesi Tradendae hace énfasis "al primer anuncio del evangelio o predicación misional por medio del kerigma para suscitar la fe" (CT18). Además, especifica que "el kerigma evangélico —primer anuncio lleno de ardor que un día transformó al hombre y lo llevó a la decisión de entregarse a Jesucristo por la fe" (CT25).

Es fundamental profundizar, reflexionar y comprender en nuestra vida lo que hemos dejado de hacer, lo que hemos hecho mal, para que a la luz de la revelación en la persona de Cristo nos fortalezca nuestra vida para ser mejores personas integralmente. El mismo apóstol san Pablo exhortaba: "Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta" (Flp 4,8). La persona virtuosa está en el camino de ser sabio, porque sabe cómo hacer realidad sus sueños y el de los demás.

En esta dirección y sentido es dar respuesta a nuestro accionar desde el evangelio, y la misma Iglesia resalta de que todos los cristianos, hoy, puedan "evangelizar a partir del centro de la vida y hasta las raíces de la vida" (Pablo VI, en la Evangelii Nuntiandi n. 19.). Así mismo la Redemptoris Missio considera que el anuncio tiene la prioridad permanente en la misión: La Iglesia no puede substraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la "Buena Nueva" de que son amados y salvados por Dios (RM,44).

En este sentido, es de trascendental valor, promover todos aquellos aspectos que aumenten la conciencia de pertenencia a la Iglesia, a una mejor participación en el culto y los sacramentos y a una más amplia inserción en la labor evangelizadora de la Iglesia; pero teniendo en cuenta el mundo de las expresiones populares y el alma del pueblo, incluso en la religiosidad se pueden distinguir elementos culturales, antropológicos y sociales que iluminan y dan sentido a la pastoral, a la liturgia y a la vida de cada creyente, indiferente religioso.

El anuncio del evangelio, de la Buena Nueva de Jesucristo, al respecto la Chrfistifidelis Laici indica: "la Iglesia tiene que dar hoy un

gran paso adelante en su evangelización; debe entrar en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero". Pero el problema misionero se presenta actualmente a la Iglesia con una amplitud y con una gravedad tales, que sólo una solidaria asunción de responsabilidades por parte de todos los miembros de la Iglesia —tanto personal como comunitariamente— puede hacer esperar una respuesta eficaz (CL, 35).

Precisamente la experiencia del encuentro ontológico con el Absoluto, debe ser el punto de partida, el núcleo de la fe existente y el proceso de maduración cristiana para profundizar, sentir, pensar y actuar a la altura de Cristo; como dice San Pablo: "ninguno de vosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así que, ya vivamos ya muramos somos del Señor" (Rm 14,7-8). Es decir, reconocer lo que es Cristo en nuestra vida afecta entonces por entero a la conciencia con la que vivimos, como lo indica el mismo Cristo: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14,6). Surge entonces, la necesidad de crear un ambiente de reflexión y concientización en la vida de cada cristiano, con el propósito de analizar aquellas actitudes y comportamientos que no están en relación con la fe que profesamos. La Palabra que ilumina las entrañas del ser humano y da sentido el encuentro con Cristo que se manifiesta en la propia experiencia humana que surge de la vivencia en comunidad.

En este sentido según la Redemptoris Missio, está claro, que Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina. (RM11). El anuncio tiene por objeto a Cristo crucificado, muerto y resucitado: en él se realiza la plena y auténtica liberación del mal, del pecado y de la muerte; por él, Dios da la "vida nueva", divina y eterna. Esta es la "Buena Nueva" que cambia al hombre y la historia de la humanidad, y que todos los pueblos tienen derecho a conocer (RM44).

Universidad, iglesia y cultura

La incidencia académica, la pastoral de la Iglesia constituyen aspectos fundamentales para ahondar en la dimensión de evangelizar la cultura, que, en sí, es dejar que el Evangelio impregne la vida concreta de los hombres y mujeres de una sociedad dada. "Para ello, la pastoral ha de asumir la tarea de imprimir una mentalidad cristiana a la vida ordinaria" (Ecclesia in Europa, n. 58). Al referirnos a la cultura, en el sentido etimológico proviene de cultivo, "consiste en la creación de nuevas formas de cultivar las relaciones entre los seres humanos mismos y la naturaleza para incrementar las posibilidades humanas de vivir en paz" (Enciclopedia de paz y conflictos. Tomo I. 2004, pp. 208-209). Asimismo, la Iglesia en la Evangelii Nuntiandi, resalta algunos ámbitos, que:

> …dispone de una imponente red de centros de enseñanza, desde la escuela elemental a la Universidad. A diario, las escuelas y centros de enseñanza católicos congregan a millones de jóvenes. Este hecho constituye una excelente oportunidad, a condición de que se la aproveche para proponer una formación auténticamente cristiana, donde la fe se convierte en el elemento unificador de todas las actividades del Instituto. En numerosos países, la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas está garantizada, con cotas que alcanzan a veces hasta el 90% del total de alumnos, como es el caso de Italia... La ignorancia, ya sea religiosa o cultural, es una de las causas principales del increencia, de la mal- creencia y de la indiferencia religiosa. Para hacer frente a la ignorancia, es necesario replantearse las diferentes formas de educación y de formación actuales, especialmente en el nivel elemental. El papel de los maestros, que tienen que ser además testigos, es esencial. Siempre es buen momento para enseñar, como lo muestran los Evangelios, que presentan a Jesús dedicado a hacerlo durante la mayor parte de su vida pública… En este campo, es importante definir mejor la especificidad cristiana frente a la Nueva Era, a las sectas y a los nuevos movimientos religiosos, tanto en el nivel de la investigación teológica como en el de la formación de los catequistas. La superstición y la fascinación por la magia son a menudo resultado de una formación insuficiente. La ignorancia de los contenidos esenciales de la fe favorece el crecimiento de las sectas y la multiplicación de los falsos

> profetas. La presencia de la Iglesia en las Universidades, tanto en el campo de la enseñanza como en el de la pastoral, es vital. Aun cuando no esté presente a través de una Facultad de Teología, la Iglesia asegura su presencia a través de una pastoral universitaria, que se distingue de la simple pastoral juvenil. La pastoral universitaria apunta principalmente a la evangelización de la inteligencia, la creación de nuevas síntesis entre la fe y la cultura y se dirige prioritariamente a los profesores y docentes, para disponer de católicos bien formados (EN, 21-24).

Es fundamental indicar que lo propio la misión y visión de una universidad católica y de la Iglesia es el humanismo de Cristo que se desprende de la vivencia del evangelio. En este sentido, el mismo Papa Juan Pablo II en la Ex Corde Ecclesiae, subraya algunas características de la Universidad Católica, afirmando que constituye una:

> Inspiración cristiana, no solo de parte de cada miembro, sino también de la Comunidad universitaria como tal; acentúa una reflexión continua a la luz de la fe católica, sobre el creciente tesoro del saber humano, al que trata de ofrecer una contribución con las propias investigaciones; la fidelidad al mensaje cristiano tal como es presentado por la Iglesia y el esfuerzo institucional al servicio del pueblo de Dios y de la familia humana en su itinerario hacia aquel objetivo trascendente que da sentido a la vida (ECE, 13).

Para el Cardenal Cardenal Zenón Grocholewski (2002), prefecto de la Congregación para la Educación Católica en su artículo la "Universidad como proyecto evangelizador", indica:

> Es un hecho que se debe partir de la identidad de la Universidad católica que implica necesariamente, su aspecto evangelizador; que se resalta una serie de consideraciones sobre la identidad fundamentados en la Constitución Ex Corde Ecclesiae, los aportes del Santo Padre Benedicto XVI; todo lo anterior con el maravilloso fruto de la V Conferencia General del CELAM en Aparecida, Brasil. Del mismo modo, la evangelización de las personas; la evangelización de la cultura y la inculturación del evangelio, todo ello desde la perspectiva del ser y del quehacer propio de la universidad católica, y el llamado de Aparecida de convocar a las Universidades Católicas para que sean cada vez un lugar de irradiación del diálogo entre fe y razón. (ECE, 498).

Según el enunciado anterior, el Cardinal Newman añade, en su Gramática del asentimiento:

> La importancia del doble canal de la evangelización, el corazón y la cabeza, es decir, el sentimiento y la razón. Hoy día, la dimensión emocional de la persona adquiere importancia creciente y numerosos cristianos llegan por este medio al gozo de la fe. En una cultura de irracionalismo dominante, experimentan la necesidad de profundizar sus razones para creer mediante una formación apropiada, donde la Iglesia se hace "samaritana" de la razón herida (EN, 29).

En el mismo contexto anterior, el Papa Benedicto XVI en su Discurso dado en el Encuentro con los educadores católicos. (2008) respecto de la Universidad Católica de América realizado el 17 de abril del mismo año en Estados Unidos de América, enfatiza:

> La realidad comunitaria de la universidad, su vocación a ser universitas, se encuentra en el eje de su identidad. En este sentido, al dirigirse a la comunidad de educadores católicos en su visita a los Estados Unidos el Santo Padre afirma que: La misma dinámica de identidad comunitaria —¿a quién pertenezco? — vivifica el ethos de nuestras instituciones católicas. La identidad de una Universidad o de una Escuela católica no es simplemente una cuestión del número de los estudiantes católicos. Es una cuestión de convicción: ¿creemos realmente que solo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece verdaderamente el misterio del hombre (cf. GS, 22)? ¿Estamos realmente dispuestos a confiar todo nuestro yo, inteligencia y voluntad, mente y corazón, a Dios? ¿Aceptamos la verdad que Cristo revela? En nuestras universidades y escuelas ¿es "tangible" la fe? ¿Se expresa fervorosamente en la liturgia, en los sacramentos, por medio de la oración, los actos de caridad, la solicitud por la justicia y el respeto por la creación de Dios? Solamente de este modo damos realmente testimonio sobre el sentido de quiénes somos y de lo que sostenemos.

La felicidad ontológica o mística es un don que viene cuando el ser humano es capaz de donarse, de practicar las virtudes. No podemos ir edificando un ser humano vacío sino una persona en proceso de permanente conversión, de ir reconociendo lo humano y lo trascendente. A esto se suma los aportes del Papa Francisco en

sus escritos, sobre todo su preocupación de una reevangelización en Europa, el fortalecimiento en América Latina, el aporte que debe hacer la academia y la presencia de los laicos comprometidos en los diferentes ambientes pastorales.

Ahondar en la realidad personal

Es fundamental iluminar la problemática concreta y existencial primero de cada uno, porque "nadie da de lo que no tiene sino de lo que abunda en lo profundo del corazón", de nuestro ser. De esta manera, podemos comprender, a nuestro entender, dentro de la más amplia filosofía moral, es decir, desde el ámbito de las actitudes y comportamientos de la persona, conforme lo indica Llano (2005), en su libro *La vida lograda.* ¿Quién no quiere mirar a su vida y poder decir algo semejante de ella? Todos aspiramos a vivir una vida completa, entera, lograda. Eso está muy claro. Y también lo está que no todos lo conseguimos. De hecho, hay personas felices y personas desdichadas. Algunas logran su vida y otras la malogran, la pierden, fracasan en ella. No fracasan en este o en aquel aspecto, sino que fracasan en sí mismas, precisamente como personas.

Panasiuk (2006, p. 15) enfatiza que "cada uno de nosotros debemos aprender a estar contentos y a disfrutar de la vida sin importar el lugar en el que estemos o la situación que se nos presente en la vida". Aprender a ser felices significa dar lo mejor de nosotros mismos, poner en práctica nuestros talentos, dones que la vida nos ha dado, es decir, hay que trascender, servir, enriquecer la vida de nuestra esposa (o), amar y enseñar a nuestros hijos lo mejor y sobre todo desarrollar, potenciar y profundizar en la vida espiritual, unida a la práctica de valores y virtudes.

Bill (2009) dice que la mayoría de las personas se les dificulta expresar con claridad sus opiniones, deseos o necesidades a otra persona, al mismo tiempo cuando tienen momentos de felicidad o infelicidad que siente en un determinado momento de su vida. De acuerdo a nuestro vocabulario describir el término felicidad nos fal-

taría tiempo para comprender el mismo. Sin embargo, algunos autores describen: Felicidad como (dicha, éxtasis, gozo, satisfacción, alegría entre otros); Infelicidad como miseria, desesperación, intranquilidad, tristeza (p. 10).

En esta misma orientación Rivadeneira (2014) indica:

> Que si tenemos metas para nuestra vida, qué importante es cumplir las mismas, pero, partiendo de nuestras propias capacidades. Tu proyecto de vida es importante, porque vas a señalar lo que quieres ser en el futuro. En la vida, es importante tener visión de futuro; es decir, quienes logran esta visión se superan en la vida (p. 1).

En tal virtud esto implica hacer un recorrido honesto, generoso, exigente, crítico y valorativo por lo que ha sido la propia vida, buscando identificar las características personales, cuáles de ellas pueden considerarse como fortalezas y cuáles como debilidades. De esta manera, es importante incidir en una concepción más humana e integral de la persona desde la propia familia, es decir, no se puede concebir al ser humano solamente desde su corporalidad o únicamente desde su espiritualidad, dado que la persona, es una realidad única e integral conformada por una dimensión psicosomática (física, psíquica y espiritual); y por ello, la importancia y sentido por su propia existencia, por su origen, su desarrollo, su finalidad y su proyección trascendente, como permanente búsqueda de superación y perfección.

A modo de conclusiones

Una vez realizado un análisis y reflexión respecto del anuncio del kerigma, la incidencia de la iglesia, universidad, cultura frente a la increencia e indiferencia religiosa, a modo de reflexiones finales, es prioritario:

- El fortalecimiento de la formación ontológica, es decir del ser, en todas sus dimensiones que le permita discernir su vida frente a una cultura del tener, hedonista, relativista,

reduccionista, que muestra a un ser humano que se degrada, asimismo.

- Es tarea de universidad y la iglesia, en el ámbito de la ciencia, la investigación, la axiología, profundizar, vivenciar el sentido de la experiencia del encuentro con Cristo en la propia vida y del prójimo, el más cercano, el que vive en situaciones vulnerables, es decir, hay que detenernos a conocer mejor la realidad en la que vivimos y hacer urgente algo que sea visible y luego saber hacia dónde vamos, para contribuir a un mundo real diferente, sin prejuicios, más humano y digno.
- La Iglesia en sus diversos documentos como: Encíclicas, Exhortaciones, Cartas, el Catecismo de la Iglesia Católica y la misma doctrina, deja claro los principios del evangelio frente a las manifestaciones religiosas y culturales, que sin duda está expuesta a ciertas carencias, limitaciones, interpretaciones distorsionadas de las creencias, de la religión, como es el caso de las supersticiones, la religiosidad popular, sacramentos. En este mismo contexto sino hay una depuración y formación pertinente desde la Iglesia y la universidad, únicamente puede quedarse a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una adhesión de la fe.
- Las experiencias religiosas en la vida del creyente bien formadas contribuyen al fortalecimiento de la creencia, la fe, a pesar que ciertamente hay ciertos hechos que muestran la falta de coherencia entre el creer, pensar y vivenciar el evangelio en un sentido más serio de compromiso personal y comunitario. Sin embargo, cuando la creencia está vinculada activamente con la práctica, la misma está bien orientada, comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios, engendra actitudes interiores, refleja una sed de Dios, hace capaz de generosidad y conversión de vida, lo cual cada vez engendra un verdadero encuentro con Dios en Cristo y en la vida cristiana.

Recomendaciones

Se debe mejorar en algunos aspectos en cuanto a la religiosidad, la participación de los sacramentos o vivencias religiosas de los fieles, aunque su intención a lo mejor es buena, sin embargo, hay cosas que se observan que no guardan coherencia con los principios cristianos, y que en algunos casos ha llevado más a la indiferencia, increencia y a un relativismo religioso.

La iglesia debe profundizar y proporcionar una formación permanente, con la finalidad de depurar, cambiar ciertas actitudes y comportamientos de los fieles, permitiendo de esta manera una interiorización de la fe en relación con la liturgia, la doctrina, la vivencia de los sacramentos, y sobre todo llevar a los fieles a una profunda vida espiritual que se identifique sinceramente con el evangelio, en una fe encarnada en el diario vivir.

Estructurar un proyecto integral de formación pastoral desde la Iglesia a nivel de cada diócesis, en el caso de la universidad, una pastoral de servicio, de vinculación con la colectividad en situaciones vulnerables (participación de docentes, administrativos y estudiantes).

Promover desde la universidad junto a la iglesia investigaciones, formación específica según las necesidades sociales, círculos de estudio en ámbitos de doctrina, liturgia, biblia; difusión, socialización de proyectos sociales, utilización de los medios de comunicación para programas de radio, televisión y publicación de artículos en revistas de divulgación y científicas.

Bibliografía

Bill, L. (2009). ¿¡Familias felices!? SOS padres en apuros. Claves para conseguir un entorno feliz. Traducido al español por Francisco Domínguez Montero. España: Editorial EDEBE.

Catecismo de la Iglesia Católica (1993). Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM (2012). *Evangelización y cultura de América Latina.*

Consejo Pontificio para la Cultura (2004). *Documento final de la última asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la Cultura.* (11-13 de marzo).

Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática "Sacrosantum Concilium".

_____ Constitución pastoral "Gaudium et Spes".

De Angelis, B., y Zordan, P. (2006). *Antropología.* Loja: Editorial UTPL.

Discurso de Su Santidad Benedicto XVI (2008). Encuentro con los educadores católicos. Universidad Católica de América. 17 de abril, Estados Unidos.

Gevaert, J. (1984). *El problema del hombre.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Girardi, J. (1967). Reflexiones sobre la indiferencia religiosa. *Concilium, 23*, 439-449. LIÉGÉ P.A

González de Cardedal, O. (1985). *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia.* Biblioteca Autores Cristianos.

Encíclica Redemptoris Missio (esp. Cap. I. nn, 4, 9, 12, 13, 32, 35, 36, 42, 47, 52, 59).

Iglesia y liberación humana (1971). Los Documentos de Medellín; II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Edición autorizada por el CELAM. Quito: Editorial Don Bosco.

INEC (2012). Primeras estadísticas sobre filiación religiosa en el Ecuador. Agosto 2012. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Disponible en: www.inec.gob.ec

Izquierdo, C. (2006). Increencia. En: *Diccionario de teología.* Pamplona: Eunsa.

Juan Pablo II (1990). *Ex Corde Ecclesiae, sobre las Universidades Católicas*, Juan Pablo II, Constitución Apostólica (15 de agosto de 1990).

_____ (1998). *Carta encíclica Fides et Ratio sobre las relaciones entre Fe y Razón.* Roma-Italia.

_____ (2002). *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia. Principios y Orientaciones.* Ciudad del Vaticano.

Llano, A. (2002). *La vida lograda.* España: Editorial Ariel, S.A.

Pablo VI. (1975). Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" (8 de diciembre de 1975).

Panasiuk, A. (2006). ¿Cómo llego a fin de mes? Grupo Nelson (una división de Thomas Nelson Publishers). Nashville, Tennessee, Estados Unidos de América.

Rivadeneira, L. (2014). ¿Cómo hacer un proyecto de vida? EcuadorUniversitario.com. Quito.

Sánchez Hernández, O. (2008). La pluralidad como principio. Anotaciones para una Teología Fundamental Pluralista. En: *Cuestiones de*

Teología en el inicio del siglo XXI (pp.101-131). Colombia: Edición Universidad de San Buenaventura.

Secretariado de la Comisión Episcopal de Enseñanza. (2001). *Educar desde el Evangelio. Sentido evangelizador y eclesial de la enseñanza religiosa escolar y sus profesores.* Madrid: Editorial EDICE.

Tamayo, J. J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones.* Madrid: Trotta.

UNESCO (1997). *Nuestra diversidad creativa.* Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. Madrid: Fundación Santa María/SM, p. 9

Vitoria, J. (2012). *Vientos de cambio. La Iglesia ante los signos de los tiempos.* Colección Cuadernos 137. Cristianismo y Justicia. Barcelona: Ediciones Rondas.

Siglas de documentos eclesiales

AA	Apostolicam actuositatem
AG	Ad Gentes
LG	Lumen Gentium
CL	Chrfistifidelis Laici
CT	Catequesi Tradendae
RM	Redemptoris missio

¿Qué es la verdad? Una breve aproximación al sentido de la verdad en Heidegger y Levinas

Víctor Iza Villacís[1]

Resumen

Tratar de comprender la verdad es algo muy delicado, Heidegger lo presenta desde el sentido del ser, aquel instante de tiempo, ese "estar ahí" donde el horizonte encuentra su sentido. Levinas da un sentido diferente a la ontología; a ese giro dado por Heidegger de la fenomenología a la hermenéutica y propone una mirada desde otro ámbito y otro sentido que recae en el Otro. La verdad en la comprensión del otro. El ser carece de certeza y de verdad sin el otro.

Siguiendo una ruta analítica de textos se procura presentar una aproximación brevísima sobre estos dos grandes pensadores, quienes seguramente dejan con la "necesidad" de descubrirlos en la inmensidad filosófica de sus obras, que solo el arte de la palabra en la poesía puede ilustrar someramente la inmensidad y la intensidad de la verdad.

Palabras claves: Horizonte de sentido, otredad, proyecto, rostro, verdad.

1 Master en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín Colombia. Doctorando en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín Colombia. Master en Pastoral Universitaria por la Universidad Salesiana del Ecuador. Catedrático de las materias humanísticas en la UPS sede Guayaquil. viza@ups.edu.ec

Abstract

Trying to understand the truth is very delicate, Heidegger presents it from the sense of self, that moment of time, that "being there" where the horizon is meaningless. Levinas gives a different meaning to the ontology; that spin given by Heidegger phenomenology to hermeneutics and proposes a view from another area and another in the sense that falls further. The truth in the understanding of the other. It is devoid of certainty and truth without the other.

Following an analytical path texts seeks to provide a brief approach on these two great thinkers who surely left with the "need" to discover the philosophical immensity of his works, that only the art of the word poetry can illustrate briefly the immensity and intensity of the truth.

Keywords: Horizon of meaning, otherness, draft, face, true.

Introducción

El recorrido por la comprensión no necesariamente natural de la verdad sino como conocimiento y abstracción de algo profundamente humano que se vuelve "artificialmente necesario" comprenderlo a través de la historia, tiene un largo camino.

En este recorrido se encuentra la obra de García (2004), donde presenta algunos sistemas en torno al tema de la verdad a través de la historia, que permiten una comprensión rápida, fácil y certera.

Para dar comienzo se observa el Escepticismo que según García "aceptaba la adecuación de sujeto con el objeto, pero niegan la cognoscibilidad y la justificación de la adecuación en sí misma" (2004). Existe una "coherencia" pero no se puede conocer exactamente esa adecuación ni justificarla en el sentido pleno. O como bien menciona Cresto (1997) en el escepticismo hay premisas que no se puede conocer y otras en que no es posible conocer. Esa duda escéptica que tanto bien le hace al misterio de la verdad porque la deja en ese espacio en el cual es mejor la vida en ataraxia.

García (2004) continúa el breve recorrido con el idealismo-subjetivismo que reflexiona profundamente acerca de la noción de la verdad. Noción como ese instante de racionalidad pero que es netamente subjetivo, propio del sujeto y de la cosa. Seguidamente nos indica que el idealismo explica que "verdadero es todo lo que en sí no encierra contradicción alguna. Ya no es exigible la conformidad del sujeto cognoscente con el ser, sino conformidad con las leyes mentales, porque en definitiva, el objeto es totalmente inmanente al sujeto" (2004, p. 56). Lo que da coherencia al objeto no es el sujeto ni lo que piensa sobre él sino las cualidades esenciales del mismo objeto que es el sujeto mismo.

El recorrido prontamente menciona al positivismo, que en premisa de sus seguidores "limitan el campo de la verdad, pues la verdad noumenal (que pertenece a la intuición intelectual no sensible, Kant), nos es desconocida absolutamente" (García, 2004, p. 57). Por el solo hecho de que la verdad es en sí y no puede ser pensada o representada. "Plantean un reduccionismo de la verdad constreñida al puro fenomenismo, ya que solo se conocen las representaciones, controlables por criterios subjetivos" (p. 57).

Es el caso especial de Husserl para quien la: "Fenomenología misma se presenta como autorreflexión de la humanidad al servicio de una praxis racional universal, de un impulso cada vez más libre que se encamina hacia la idea de una humanidad que quiere existir y vivir en la verdad y la autenticidad" (Ortiz, 1984, p. 231).

¿A quién no le gustaría permanecer en la verdad sin encaminarse a ella? Pero ¿qué significaría esto de permanecer en el sentido de la verdad y la autenticidad? ¿Cómo podríamos comprender ese anhelo de humanidad? En Husserl encontramos esa fenomenología profundamente humana y reflexiva que rompe con el positivismo de la época y que dará paso a que Heidegger pueda relacionar su ser y tiempo sobre algunos elementos Hurselianos.

Siguiendo el proceso de reconocimiento aparece el "Relativismo que presenta múltiples sistemas. La verdad no es un valor de

conocimiento absoluto, sino que depende. Depende de una verdad por aproximación o verdad simbólica, de la experiencia frente a una verdad inamovible o trascendental" (García, 2004, p. 57).

Por último sin dejar de ser importante el irracionalismo que "no se atiende a la adecuación como elemento formal. Es decir a la coherencia sujeto objeto. Considera que la verdad no se puede conocer por vías racionales e intelectuales, y hay que conocerla mediante proceso analógico e irracional" (2004, p. 57). La verdad se puede decir "salta" de la categoría racional, no es un objeto de estudio racional, por el contrario para conocerla se necesita otros métodos como la analogía.

Heidegger la verdad en libertad

En 1927 Heidegger da a conocer "ser y tiempo" y con este fecundo texto sitúa al ser en el ahí, el Dasein. Comprendiendo por Dasein el estar-en-el-mundo y no solo en pensar como lo relacionaba Descartes, pienso y luego existo, sino en realmente ser concientes de esta fijación en el tiempo como seres en estado ahí. En este sentido, Acevedo expresa acerca del Dasein como "fijar la mirada en el estar-en-el-mundo nos hace caer en la cuenta de que nuestra vida cotidiana tiene una especial relevancia… Nuestro estar-en-el-mundo se da, inmediata y regularmente, en el modo de la cotidianidad" (Acevedo, 2010, p. 32).

Este elemento diferenciador de la filosofía de Heidegger permite la comprensión de que la verdad se presente como un desvelarse el ser, y el error como un ocultamiento del ser y que sin embargo no deja de ser verdad (Heiddeger, 2009). Es decir que las dos realidades son esenciales al ser, es la verdad la que se desvela en el ser mismo, pero ¿cuándo? Ahora, en este instante. La verdad y el error están en íntima correlación con el conocimiento. ¿Cuál conocimiento? ¿El conocimiento racional o el conocimiento del ser que se desvela? ¿Este conocimiento debe tener una congruencia, debe ser consecuente o simplemente ser? Es conocimiento fenomenológico pero en movimiento develado y ocultado, que debe ser interpretado, he ahí el movimiento de Heidegger que pasa de la fenomenología a la hermenéutica como

bien lo hace notar León (2009) es su estudio sobre este giro. Por esto el error se caracteriza por su falsa certeza, es decir es en el orden del pensamiento la contradicción, o en otras palabras, se pretende atribuir a un sujeto un predicado que no le corresponde y no le conviene.

Desde el punto de vista del hombre como proyecto en Heidegger es posible comprender que la verdad no es algo que el ser tenga o algo que el hombre piense, o algo que el hombre diga, es el ser mismo, y cuando este ser se "carga" de predicados que no le corresponde es un ente, se convierte en un ser óntico.

¿De qué depende que el hombre sea lo que es y permanezca en la verdad de sí mismo y esa verdad se devele sin error en toda su existencia?

Para Heidegger esta verdad de sí mismo se presenta en el horizonte de comprensión o la opción fundamental. Es en este caso el preciso momento en que el ser y la verdad hacen morada. El ser habita en ella. Y el ser se hace proyecto desde su libertad.

Parece que Heidegger deja un movimiento "claro oscuro" de la realidad polarizando al ser entre dos circunstancias que se mueven constantemente, que se develan y que se ocultan, incluso el ser mismo es ahí, Dasein y sin embargo puede llegar a ser distinto a lo que le corresponde ser, sin llegar a no ser sino simplemente a no tener correspondencia, es decir a no vivir en la certeza o en la verdad.

Sin embargo este movimiento no es devenir alterado o incongruente, necesita de un elemento que aparece en su comprensión de la verdad que es la libertad. Dejemos que Heidegger hable:

> La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente). La libertad es antes que todo esto (antes que la libertad "negativa" y "positiva") ese meterse en el des-encubrimiento de lo ente como tal. El propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto, o, lo que es lo mismo, el 'aquí', es lo que es (Heidegger, 2009, p. 156).

Se comprende entonces la libertad del ser no como un algo o un elemento cognoscitivo o virtuoso sino como el "habitar" que abre al ser en cuanto es ahí. Ahí es libertad cuando se habita en sí mismo. No es una acción ni un poseer sino un habitar en el mismo. La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad. Libertad en cuanto el ser es libre en la medida que habita en la verdad. Si no hubiera verdad tampoco habría libertad, sin embargo al ocultarse por el error, por algo que no corresponde a lo que es, no hay libertad en el ser y tampoco verdad sino hasta que vuelva a desocultarse, salir de su error o de su incorrespondencia. En este caso entonces habitar en la verdad sería volver al horizonte de sentido de su propia existencia.

¿Es el horizonte de sentido es una posibilidad para recuperar la esencia de la adecuación que se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación existente entre el enunciado y la cosa? ¿Es la adecuación quien determina la verdad en el ser de manera correcta y que da paso a que el ser sea la verdad?

Para dar respuesta debemos presentar una idea de la verdad como testimonio de vida.

Permanecer en la verdad como categoría ontológica sin caer en una metafísica aislada del ser, es tratar de comprender que Heidegger nos invita a no vivir en el ocultamiento de la verdad sino en esa permanente adecuación.

Este carácter unido a la verdad es una adecuación de que el ser en el mundo, es un ser ahí y que al estar adecuadamente en su estado viviendo su esencia como proyecto habita en la verdad como congruencia de sus propias decisiones. Ese ser para otros se convierte en testimonio de la verdad, situación que otros hombres no comprenderán porque ven a la verdad como algo que se posee, como algo que no se puede comprender o como algo simbólico. Para Heidegger la verdad es la esencia del ser y esta esencia le genera carácter en el mundo.

Y por último para comprender el carácter Heidegger presenta formidablemente el estado de ánimo que nace de la libertad como esencia de la verdad. "El dejar ser a lo ente que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto y se mueve en él" (Heidegger, 2009, p. 162). Lo abierto a "ser ahí" es el carácter del hombre que lo envuelve en su libertad para permanecer en la verdad. El estado de ánimo es la apertura plena a la totalidad donde el ser es. El proyecto como tal se descubre en el sentido de la existencia y en el sentido del ser. Aunque el hombre no sea proyecto sigue siendo ser que vive en el ocultamiento, hasta que no se encuentre en su horizonte de sentido el proyecto no aparecerá con decisión del ser. La esencia de la verdad se complementa con el carácter de proyecto del ser. Un ser que es libertad, esencia, verdad, estado de ánimo, proyecto y muerte.

Levinas y la esencia de la verdad en el otro

Lituania en 1906 vio nacer a este hombre que se atrevió a ver desde otro punto de vista el tema ontológico. No se fracciona en la fenomenología sino que oportunamente nos invita a tener otra mirada, una mirada que involucra el rostro del otro. Este rostro que para Levinas pide respuesta, es inmediatez, es "epifanía" y "revelación". "En el rostro se me hace presente el otro hombre con absoluta inmediatez, en total ausencia de intermediarios: se hace patente por sí mismo" (Giménez, 2011, p. 89).

Los escritos del filósofo Emmanuel Levinas están cargados de alteridad, es el otro el que me define, no puedo hacerlo a mí mismo sin contar con su presencia, y no es una presencia que involucre el nombre de alguien, por sí mismo el otro me define y me cuestiona, me proyecta y me retiene. Por lo tanto "no es extraño, que sus obsesiones lo lleven a desconfiar de todo atisbo de totalidad y, para ello, jamás pierde de vista la infinitud del Otro… Rostro que ríe y saluda, rostro que sufre y me exige respuesta, rostro que me seduce y cautiva" (Aguirre, 2010, p. 57).

Comprendiendo por donde va la filosofía levisiana podemos comprender que para él es tan importante la alteridad que nos conmueve y no de una forma sensible, o romántica sino que conmociona a nuestro interior sobre la manera como nos interpretamos y por lo tanto nos comprendemos. La filosofía de Lévinas, se caracteriza por "reivindicar la no intencionalidad de la conciencia, *que* no buscará la verdad como un fin en sí mismo; al menos no como mera adecuación de la mente con las cosas. La verdad es identificada con la autonomía y la plenitud del ser" (Aguirre, 2010, p. 56). Y es el otro quien me engendra desde el infinito por así decirlo y otro que no tiene rostro alguno pero que en su mirada puedo descubrir la verdad, la verdad sobre mí mismo y la existencia, la verdad sobre el mundo y su totalidad. En el rostro del otro habita la certeza incluso de mi pasividad, la otredad es vuelve mismidad.

Es de esperarse que al ser "re-conocidos" en el otro y al "re-conocerlo" también podamos conocer la verdad, que no es una categoría, como lo hemos visto cognoscible o racional, sino en la "re-lación" la cual habitamos y de la cual dependemos en interrelación absoluta.

La verdad del otro en mí, es una verdad esencial que nace del corazón del Talmud que Levinas recoge como una tradición que arrebata a la primacía de la ontología de la tradición griega y que es propuesta como otra mirada por la otredad. La verdad ya no es una posesión propia del sujeto sino que se entrelaza en la relación del tu y yo, pero que no solo es de palabra o sensación, ni tampoco de racionalidad, sino de trascendencia. La verdad se vuelve el inicio ético de la persona en el otro. Es el reconocimiento del valor absoluto del otro en mí y viceversa, No es una verdad que debe ser discutida o comprendida, sin una verdad del sentido mismo de la existencia que nos arroja desde y en el otro para no ocultarnos a la respuesta ética de la vida. La verdad es ética porque nace del bien del ser que existe desde la respuesta del Otro que responde y se responsiviza por esa respuesta dada en el amor y la aceptación. No hay mera tolerancia ni inactividad, ni la sensación de indiferencia en la cual se mueve el otro, nace o se desarrolla, sino

en una percepción mayor que nos fecunda a todos en el amor. El Otro nos sostiene porque es el Amor y no hay mayor verdad que habitar en el Otro que al vernos vulnerables responde frente a nuestra vacuidad y nos llena de verdad y bien. Arrojados desde esa respuesta hacia el bien, lo bello y lo bueno como lo expresa León Hebreo, quien es estudiado por Miguel García-Baró (2010) cuando desprende todo el pensamiento de Levinas desde el judaísmo. Esta fuerza inagotable de la verdad no es posesión del ser sino de la Otredad absoluta y trascendente que nos sostiene y nos totaliza, como muy bien lo presenta Levinas en Totalidad e infinito (Levinas, 1961).

Conclusiones

En la actualidad parecería que el ser se "mueve" en dirección irracional y la verdad es vista como emoción, no como permanencia, ni como habitabilidad, sino como mera consecuencia de un estado de bienestar. Si bien es cierto hemos roto limites en lo científico y tecnológico, hay un estado sombrío con respecto a lo que es la esencia de la verdad como lo menciona Heidegger "el estar del hombre, su existir, es el único sostén efectivo de su actuar, porque es también la única señal de su verdad".

¿Qué es la verdad sino el ser en libertad en apertura a la vida? todo el movimiento de esa verdad que se oculta pero que por ocultarse no significa que no está ahí, hay que descubrirla, por usar un término no tan heideggeriano. Esa verdad del ser que no se hace visible sino en el proyecto donde todo confluye para ser lo que somos sin incongruencias.

Heidegger nos alienta a la vida desde un ser concreto y con existencia plena. Este proyecto de ser no es concluyente, también se oculta y se desoculta, incluso puede habitar en la no verdad, y sin embargo es la fuerza de lo humano que lo invita a buscar ese horizonte de sentido donde la verdad hace esencia y donde el hombre es libertad. El Dasein no es un complicado concepto ontológico, la final es lo que somos construyéndonos en nuestra propia esencia.

Y sin embargo aparece Levinas y con la fuerza de su pensamiento nos eleva a un encuentro, donde no podemos analizar la verdad desde nuestra propia conciencia, sino desde la conciencia en apertura, ligada al otro, interrelacionada. Levinas nos demuestra que la verdad no es algo que uno posea, sino que es conjunta, nos posee, no solo puede ser comprendida sino habitada o por lo menos tener la clara conciencia que somos en esencia verdad. En esa totalidad de Ser somos la verdad y en términos de Heidegger siendo en libertad somos verdad y en términos de Levinas siendo rehenes unos de otros la habitamos, somos en ella.

Según el capítulo 18 del Evangelio de Juan, Pilato estando frente a Jesús le preguntó: ¿Qué es la verdad? Y habiendo dicho esto, salió otra vez a donde estaban los judíos y les dijo: Yo no encuentro ningún delito en El. (Jn. 18, 37 -38)

¿Por qué no espera la respuesta? ¿Es tan difícil llegar a enfrentarse a la verdad porque se descubre que el poder trente a ella no tiene ningún tipo de sentido?

Tal vez Pilato se descubrió en el rostro de Cristo, tal vez algo de humanidad empezó a brotar cuando al final dice, no encuentro culpa en este hombre, queriendo decir tal vez, ¿Quién soy yo para juzgarlo? No lo sabemos. Y tampoco la respuesta a la pregunta, porque Cristo no la dice, porque no es algo que se pueda decir y ya. Es algo que se vive y se es. Y en la cual habitamos.

Bibliografía

Acevedo, J. (2010). La frase de Heidegger "la ciencia no piensa", en el contexto de su meditación sobre la era técnica . *Scielo, Revista de Filosofía, 66*, 5-23. Disponible en: https://goo.gl/mnnEkV.

Aguirre, J. (2010). Sufrimiento, verdad y justicia. *Alpha* (Osorno), 169-180. Disponible en: goo.gl/Tn3Ann

Cresto, E. (1997). Escepticismo, verdad y confiabilidad. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 93-125. Disponible en: https://goo.gl/HZ9PGR.

García, X. (2004). El recorrido por el hombre del siglo XXI. Madrid: Salterrae.
Giménez, A. (2011). Emanuel Levinas: Humanismo del rostro. Escritos, 337-349. Disponible en: https://goo.gl/xk96DK.
Heiddeger, M. (2009). *De la esencia de la Verdad*. Madrid: Herder.
León, E. (2009). El giro hermenéutico de la fenomenología en Martin Heidegger. *Polis Revista Latinoamericana*, 22-36. Disponible en: https://goo.gl/6qvfLB.
Ortiz, R. (1984). *Historia de la filosofía*. Oviedo: Pentalfa. Disponible en: https://goo.gl/WnZTKg.

Dos palabras sobre pedagogía y humanismo moderno

Roberto Johann Briones Yela[1]

Filósofo es aquel que sabe lo que tiene que pensar
(Sócrates)

Resumen

El presente trabajo, no busca generar mayores discusiones al respecto de la comprensión que se tiene hoy de pedagogía, sino más bien, pretende despertar en el lector un momento de reflexión profunda desde su recordar lo que entendimos por aprendizaje y/o formación y lo que realmente implica descubrir esas categorías.

Desde aquí, brevemente se muestran algunas ideologías pedagógicas, cerrando la meditación pedagógica con aportes desde la filosofía frente al momento a-histórico del hombre del siglo XX.

Palabras clave: Pedagogía, María Zambrano, ser humano, filosofía.

1 Magister en Educación, mención Gerencia; Magister en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia Candidato a Doctorando en Filosofía UPB - Medellín, Colombia Docente Pastoral Universitaria, Universidad Politécnica Salesiana, Sede Guayaquil.

Abstract

This work does not seek to generate further discussion regarding the understanding that is today's pedagogy, but rather, seeks to awaken in the reader a moment of deep reflection since his recall what they understood by learning or training and what actually involves to discover those categories.

From here briefly are some ideologies pedagogical, closing educational meditation with contributions from philosophy against the a-historical moment of 20th-century man.

Keywords: Pedagogy, María Zambrano, human, philosophy.

Introducción

Al hablar de pedagogía hoy, vienen a nuestra mente los recuerdos de aquellas cosas que los maestros intentaron hacer para que podamos "entender" y "aprender" las diferentes categorías del conocimiento formal y científico. Lo hayan logrado o no; en el estudiante lo que quedaba era la idea de que la pedagogía era "algo" que servía para que las personas lograran meter en su cabeza los conocimientos que luego servirían para una vida exitosa y perfecta. Si en realidad dichas categorías luego servían o no para la vida práctica, aún no queda claro; pero lo cierto es que la gran mayoría de docentes, generalmente pregonaban que su materia "era la más importante para la vida…"

Lejos están aquellas pretensiones de lo que realmente es la pedagogía sí; por ejemplo, tomamos literalmente la etimología del término pedagogía: del griego παιδίον paidíon; "niño" y ἀγωγός agōgós "guía, conductor".

Esta realidad, nos debería dejar sorprendidos si tomamos en cuenta que como seres racionales, lógicos y coherentes, entendiéramos que los docentes hoy (antes tal vez un poco), ni son guías ni conducen el aprendizaje por/hacia caminos específicos. Esto, básicamente porque no

se entiende —tampoco—, cuál es ese "camino" que se le debe hacer recorrer al estudiante y en el cual, el docente, debería ser guía o conductor.

En nuestra sociedad, por ejemplo; y para entender el sentido de lo que es una competencia relacionada con la pedagogía, Santos de Souza (2000) nos aproxima; a través de cinco elementos fundamentales, a dicho conceptos desde necesidades sociales específicas:

- Los procesos de producción impuestos por las necesidades de la vida social;
- Los procesos de reproducción del conocimiento de una generación a otra;
- Los contextos sociales y culturales (clases y reglas de la vida social);
- Las imposiciones que ordenan y forman la vida social; y
- Las representaciones o modelos de pensamiento acerca del mundo y de las cosas (de Souza, 2000).

Aquí vamos encontrando "el camino" que, desde la visión de mundo, se pretende hacer seguir a la pedagogía: ir hacia aquello que la sociedad le impone como visión social correcta.

En ninguno de los puntos señalados por de Souza, encontramos la búsqueda del ser, el desarrollo de sus capacidades racionales, el sentido de la vida o el encuentro con el otro; sino solo y únicamente, los mandamientos de la sociedad para sustentar el/los modelos modernos que heredamos desde la industrialización.

En la academia, se busca revertir esta situación, desde el planteamiento de fundamentos pedagógicos como los de la pedagogía crítica;[2] propuesta de enseñanza que según el americano Henry Giroux (2009), ayuda a los estudiantes a cuestionar además de desafiar la dominación, las creencias y prácticas que la generan; el constructivismo, corriente pedagógica sostenida por el suizo Jean Piaget (1957) entre otros, que se basa en la teoría del conocimiento constructivista y que

2 La pedagogía crítica, es sobre todo una praxis política y ética que implica reconocer que estas sustentan las prácticas educativas (Ayuste, 1997).

postula la necesidad de entregar al alumno herramientas que le permitan crear sus propios procedimientos para resolver una situación problémica y finalmente, el aprendizaje cooperativo de Ty Panitz (2009), que trata de organizar las actividades dentro del aula para convertirlas en una experiencia social y académica de aprendizaje.

A este desafío —revertir la situación monopolizadora y esclavista en que ha caído la pedagogía hoy en día—, se busca responder desde estrategias filosóficas y pedagógicas que permitan entender por "formación", no solo aquello que posibilite una profesión, sino aquello que requiera una extensión, un plus, que abarque la búsqueda de la verdad y la apropiación de la sabiduría en un mundo aquejado de respuesta ante los retos irrenunciables que impone la sociedad.

> La formación valorativa, implica una dimensión cognitiva, una socio-afectiva y otra práxica. La primera está ligada con la comprensión y el análisis, al tiempo que la segunda se vincula con los sentimientos, afectos y actitudes; y la última, está relacionada con las prácticas valorativas y actitudinales de los sujetos. Una adecuada formación valorativa, exige un trabajo en cada una de las dimensiones, ya que no basta con formar individuos con mejor competencia para el análisis valorativo, ni solo despertar sentimientos y actitudes, ni solo modificar los actos. Se trata de formar seres más libres, más éticos, más autónomos, más interesados, más solidarios y más comprometidos consigo mismos y con los demás; seres más integrales (de Zubiría, 2010, p. 25).

Julián de Zubiría, define un modelo pedagógico como

> …aquel que responde a las preguntas fundamentales: ¿Para qué enseñar? (propósitos), ¿qué enseñar? (contenidos), ¿cuándo enseñar? (secuencia), ¿cómo enseñar? (estrategia metodológica) y ¿qué, cómo y cuándo evaluar? (evaluación); y deduce de la concepción de Not[3] (2001) que, además de los modelos hetero-estructurante y

3 Desde el enfoque pedagógico, Louis Not ha propuesto una relación profesor-estudiante centrada en el diálogo, modelo que ha denominado Enseñanza Dialogante. Señala que el modelo de educación más clásica se ha dedicado a una enseñanza en tercera persona, en la cual el alumno se asemeja a un

auto-estructurante, puede existir una síntesis a nivel dialéctico entre los dos: el modelo inter-estructurante (de Zubiría, 2010, p. 28).

De Zubiría, además afirma que:

> Una Pedagogía Dialogante,[4] debe plantear como fin último de la educación, el desarrollo del estudiante no del conocimiento; y su propósito central debe ser la interdependencia integral y escalonada de las tres dimensiones del ser humano: la dimensión cognitiva (ligada al pensamiento), la dimensión afectiva (ligada a los sentimientos) y la dimensión de la praxis (actuar mejor). El proceso pedagógico, entonces, debe garantizar la autonomía de cada una de las dimensiones, y a la vez; su interrelación y desarrollo paralelo y continuo (de Zubiría, 2010, p. 30).

La visión de este autor colombiano, es destacable porque devuelve la palabra al estudiante, no como sujeto de conocimiento —visión ya presentada por algunas ideologías pedagógicas—, sino como sujeto pensante capaz de generar procesos lógicos, racionales y coherentes, desde donde se gesta el proceso humanizante, orientado al desarrollo de las dimensiones ya presentadas.

A partir de aquí, se vuelve necesario dedicar un espacio a la descripción de aquello existente en cuanto a teorías pedagógicas de la era moderna.

---

objeto que se va formando a través de acciones que se ejercen sobre él y el educador, actúa como único sujeto activo, constituyéndose en el centro de iniciativas y gestión de las actividades educativas.

4 Pedagogía que plantea como fin último de la educación, el desarrollo del estudiante, no del conocimiento; y su propósito central, es la interdependencia integral y escalonada, de las tres dimensiones del ser humano: la dimensión cognitiva (ligada al pensamiento), la dimensión afectiva (ligada a los sentimientos) y la dimensión de la praxis (actuar mejor). Este proceso debe garantizar la autonomía de cada una de las dimensiones, y a la vez, su interrelación y desarrollo paralelo y continuo.

Paradigmas en la educación

Desde qué categorías pedagógicas se educa, es un cuestionamiento válido a la hora de generar desafíos a la pedagogía. Por ello recorreremos brevemente los paradigmas que fundamentan los modelos pedagógicos implementados en nuestra época.

a) Paradigma conductual (J. Watson-B. Skinner): El modelo de enseñanza conductual, al acondicionar, facilita el aprendizaje. La enseñanza se orienta a conseguir un buen producto de aprendizaje, competitivo, medible y evaluable. En este entorno, el estudiante es una mera herramienta, cuyo fin es adaptarse a espacios determinados, restando la capacidad de crítica o de innovación.

Cuadro 1
Esquema pedagogía conductual

Paradigma de investigación:	Proceso-producto.
Modelo de profesor:	Competencial.
Estudiante:	Receptor de conceptos y contenidos.
Programación:	Por objetivos operativos.
Enseñanza – aprendizaje:	Centrada en el producto.

Elaboración: Autor

b) Paradigma cognitivo (J. Bruner): Modelo que dispone de tres fases: pre-activa, activa y evaluativa. Implica un conjunto de procesos intelectuales básicos que pasan por la mente del profesor cuando organiza, dirige y desarrolla su comportamiento (pre-activa), interacción enseñanza - aprendizaje (activa) y retroactiva (evaluativa).

Cuadro 2
Esquema pedagogía cognitiva

Paradigma de investigación:	Centrado en el profesor y el estudiante.
Modelo de profesor:	Reflexivo y crítico; mediador, constructivista.
Estudiante:	Procesador de información.
Programación:	Por objetivos terminales.
Enseñanza – aprendizaje:	Centrada en el proceso.

Elaboración: Autor

c) Paradigma contextual (L. Shulman): Los fundamentos para la reforma de la enseñanza, se construyen sobre una idea que enfatiza la comprensión y el razonamiento, la transformación y la reflexión, el aprendizaje contextual y compartido como una de las principales manifestaciones de desarrollo de la persona. El profesor, los padres, la escuela, la comunidad se convierten de hecho en mediadores de la cultura contextualizada.

Cuadro 3
Esquema pedagogía contextual

Paradigma de investigación:	Cualitativa y etnográfica.
Modelo de profesor:	Técnico-crítico.
Estudiante:	Constructor y experimentador.
Programación:	Transición entre plan de actuación y fase de realización. (Negociación).
Enseñanza – aprendizaje:	Centrada en el ecosistema del estudiante, la clase, el profesor, la escuela, la comunidad.

Elaboración: Autor

d) Paradigma socio-cognitivo (L. Vygotsky): La enseñanza como mediación en el aprendizaje y la cultura social, se orientan al desarrollo de capacidades, destrezas, valores y actitudes en contextos sociales concretos, interviniendo en procesos cognitivos y afectivo de entornos determinados.

Como podemos apreciar, según los modelos descritos y aplicados por la mayoría de instituciones educativas en Latinoamérica, se mantiene la visión de ser humano ligada a objetivos, entornos o visiones sociales, pero no a visiones humanas personalistas. ¿Por qué esto debe considerarse un problema?, pues porque debemos entendernos como seres humanos antes de intentar entender la naturaleza, la sociedad y el cosmos.

Este es uno de los problemas más radicales que atormentan al hombre de hoy, pues lejano del conocimiento de sí mismo, crece in-

tentando alcanzar el éxito y la perfección según los paradigmas que esta sociedad le indica; aún si dicha “verdad”, no llena o alcanza una visión real de felicidad.

Cuadro 4
Esquema pedagogía socio-cognitiva

Paradigma de investigación:	Cualitativa, centrado en el profesor y el estudiante.
Modelo de profesor:	Posee una doble dimensión: mediador del aprendizaje y de la cultura social e institucional.
Estudiante:	La persona producto de este modelo, será critica, constructiva y creadora con un saber disponible y el adecuado manejo de herramientas para aprender utilizando lo aprendido en la vida cotidiana y valorando la ciudadanía como una actitud democrática y participativa.
Programación:	Los contenidos como formas de saber se articulan en el diseño curricular de una manera constructiva y significativa (arquitectura del conocimiento) y poseen una relevancia social.
Enseñanza-aprendizaje:	La enseñanza debe subordinarse al aprendizaje, entendiéndose como medición y derivado de las teorías de aprendizaje, tanto cognitivo como socializado.

Elaboración: Autor

Así nos lo presenta Byung-Chul Han, filósofo y ensayista surcoreano quien usa una muy simbólica comparación —sobre la situación de desesperación en la que se encuentra el ser humano—, cuando afirma que:

> El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su álter ego, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de auto-explotación. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es el cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de

> auto-explotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio. (Han, 2012, p. 59).

Estamos frente a una visión des-personalizante, que impregna al ser humano, débil, inseguro y lleno de miedos; haciéndolo esclavo de ideologías obtusas donde el centro es el tener (bienes, servicios, lujos, dinero), el poder (gobernar a las masas, dirigir desde caudillismos) y el placer (el hombre como objeto o recurso).

Al abordar lo que él llama "aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo" (Han, 2012), el autor no hace otra cosa que recordarnos que vivimos en una época donde lo que cuenta para el hombre es la cantidad de dinero y poder que maneja, no cuánto ha logrado entender de su vida o si ha llegado al pleno conocimiento de su ser. A esto súmesele la idea de "auto-explotación" que impera en las personas, con el afán de alcanzar lo que la sociedad quiere que pensemos es progreso.

Por ella, la propuesta de Pedagogía Dialogante; presentada por De Zubiría, encuentra sentido desde que iniciamos ese autoconocimiento de quiénes somos realmente y; a la luz de dicha realidad, iniciamos un proceso de aceptación —en primera instancia—, y de evolución lógica en busca de entender que la pedagogía no es la búsqueda de metodologías sino el construirnos desde un camino que emprendemos bajo la guía de personas que únicamente, nos acompañarán en el recorrido que iniciamos en busca de la verdad.

Esto una pensadora española lo tenía claro: María Zambrano.

Pensadora, ensayista, pedagoga, pero sobretodo, filósofa; María Zambrano vivió siempre entre el compromiso político hacia su tierra, su visión educativa liberadora, el deseo de hacer de la filosofía una ciencia que lleve a la trascendencia y el pensamiento poético, fruto de la relación entre el hombre y lo divino.

De sus muchas experiencias de vida concluye que; si la filosofía es encontrarse con uno mismo y llegar a poseerse, la tarea de la educa-

ción será alcanzar esa finalidad: una realidad trascendente, actualizando nuestra vida desde el universo del triduo sagrado-divino-humano.

Desde aquí se puede entender que, para María Zambrano, en la educación están las respuestas a los múltiples problemas que le toca enfrentar al hombre moderno.

Su visión de educación, no es aquella de carácter esclavista que conocemos y que la humanidad ha sufrido desde las primeras prácticas "educativas"; sino que Zambrano proyecta una visión fresca que parte del entender la vocación:

> Todas las vocaciones tienen algo en común, sin duda alguna. El ahondar en ese luminoso fenómeno, exige todo un tratado, pero es más todavía un sistema de pensamiento desde el cual la vocación aparezca como algo inteligible; como uno de esos inteligibles que no solamente se entienden, sino que hacen entender. Y la mayor parte de las ideologías del mundo moderno, incluidos algunos sistemas filosóficos, no dejan lugar siquiera a que se tenga en cuenta el hecho de la vocación; es más, ni siquiera la palabra misma puede ser usada. (Sanchez Gey, 2011, p. 34).

En este entorno, resalta la figura de la vocación, misma que muchos autores (Buber, Mounier, Levinas, etcétera) relacionan con la visión del "otro" como sujeto de mi responsividad.

Sobre esto, Víctor Iza, quien está trabajando la visión ontológica levinasiana, afirma que:

> No somos capaces de ser por nosotros mismos sin el otro, es el otro quien ha decidido en un momento dado de nuestra existencia por nosotros, –quien– decide al ver nuestro rostro y da respuesta, se 'responsiviza' en un acto de presencia, tal vez de amor, tal vez de responsabilidad (Iza, 2016, p. 12).

Con esto queda demostrado que el papel final de la pedagogía, va más allá de meras estrategias estructurales sobre el conocimiento y la ciencia, y que la debemos llevar a un nuevo grado de evolución: el pensar para ser antes que el educar para vivir.

Bibliografía

Ayuste, A. (1997). Pedagogía crítica y modernidad. *Cuadernos de pedagogía, 254*, 80-85.

de Souza, S. (2000). *eumed.net*. Obtenido de Educación por competencias: tendencia global: https://goo.gl/9KTjaS

de Zubiría, J. (2010). *Hacia una pedagogía dialogante*. México: Asociación de Educadores de Latinoamérica y el Caribe.

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Editorial Herder.

Iza, V. (2016). El olvido de la otredad en las relaciones económicas y el deterioro de la alteridad humana. En U. P. Salesiana, *Desarrollo social y entornos empresariales en Ecuador* (p. 220). Guayaquil: Abya-Yala.

Sánchez Gey, J. & Casado, Á. (2011). *María Zambrano, Filosofía y Educación: manuscritos*. Barcelona: Editorial Club Universitario.

Carrera de Comunicación

Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humano

Grupo de Investigación
en Arte y humanidades "Ataraxia"

Persona, Educación y Filosofía es un trabajo consciente, arduo y muy válido desde la perspectiva amplia de las ciencias. Humanismo, pedagogía y filosofía, se fusionan en una sola propuesta, donde el centro vuelve a los tiempos, a ser el Hombre. Desde la visión experiencial de los trabajos, hasta la cientificidad de los mismos, podemos darnos cuenta que este texto no es solo un trabajo académico, sino también una propuesta experiencial. La misma busca centrar al ser humano en una dimensión trascendental donde el trinomio razón-ciencia-fe se entrelaza efectiva y eficazmente para abordar la pérdida de sentido y de valores. Las visiones pedagógicas presentadas surcan el horizonte de lo novedoso, buscando aterrizar en tierra fértil, donde explayar su visión de mundo, de hombre y de persona. La visión ética, no puede faltar en este entramado, donde hoy pareciera que lo bueno puede ser malo y viceversa, perdiendo la identidad de vida y, por ende, el proyecto.






ISBN: 978-9978-10-317-3
9 789978 103173